Moritz Schlick

FORMĂ ȘI CONȚINUT

▪ o introducere în gândirea filosofică ▪

editura pelican

Moritz Schlick

Formă şi conţinut – o introducere în gândirea filosofică

Gedruckt mit Unterstützung der Bundesministeriums
für Bildung, Wissenschaft und Kultur Wien

Tipărit cu sprijinul Ministerului Federal
al Educaţiei, Ştiinţei şi Culturii din Viena

Editura Pelican este diviziune
a Societăţii Ecologiste „Noua Alianţă"

© 2003 Editura PELICAN

Editor: Constantin Stoenescu
Culegere: Nicolae Bălaşa
Tehnoredactor: Gabriel Ionescu, cu sprijinul S.C. Romprod SRL

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
SCHLICK, MORITZ
Formă şi conţinut: o introducere în gândirea filosofică /
Moritz Schlick ; trad.: Angela Teşileanu, Mircea Flonta, Constantin Stoenescu ; pref. Mircea Flonta. - Giurgiu : Pelican, 2003
ISBN 973-86181-0-X

I. Teşileanu, Angela (trad.)
II. Flonta, Mircea (trad. ; pref.)
III. Stoenescu, Constantin (trad.)

Moritz Schlick

Formă şi conţinut – o introducere în gândirea filosofică

Traducere de Angela Teşileanu
Mircea Flonta
Constantin Stoenescu

Studiu introductiv de Mircea Flonta

Editura PELICAN

Nota traducătorilor

Acest volum adună laolaltă câteva texte ale unui autor în mod regretabil încă prea puțin cunoscut publicului românesc cu interes pentru filosofie. El răspunde nevoii de a facilita cunoașterea din sursele primare a unei orientări influente în filosofia secolului XX, îndeosebi în țările de limbă engleză și germană, așa-numitul *empirism logic*. Este o orientare care s-a cristalizat în cadrul *Cercului de la Viena,* un grup de discuții creat și animat de către Mortiz Schlick.

Textele traduse aici pentru prima dată în limba română dau seama de principalele teme asupra cărora s-a concentrat gândirea lui Schlick în ultima parte a vieții sale, din 1926 până în 1936. Ca titlu al volumului am ales titlul sub care autorul a susținut, în anul 1932, trei conferințe la Universitatea din Londra, rămase nepublicate până la moartea sa.

Centrul de convergență ideatică al textelor pe care le-am reținut în selecția noastră îl constitue caracterizarea pe care o dă autorul cunoașterii, în opoziție cu trăirea, cu experiența subiectivă, precum și critica, întreprinsă pe această bază, a pretențiilor metafizicii tradiționale de a reprezenta *cunoaștere* într-un sens bine determinat, restrictiv al termenului. Sunt teme pe care Schlick le-a tratat cu o acuitate analitică și claritate fără egal în opere reprezentative pentru empirismul epistemologic modern. Articolul *Despre sensul vieții,* plasat în *Addenda,* întregește profilul unei gândiri sub multe aspecte originale, demnă de a fi luată în considerare, ca termen de referință, în dezbaterile de idei contemporane.

Un autor pe nedrept uitat

În zilele noastre există puțini cititori de filosofie cărora le mai spune ceva numele *Moritz Schlick*. În multe cercuri intelectuale, bunăoară în unele din cele care se bucură de mult prestigiu în România de astăzi, fie și doar menționarea acestui nume în legătură cu un grup de discuții care s-a înfiripat la Universitatea din Viena, în deceniul al treilea al secolului trecut, nu va fi de natură să stimuleze interesul pentru cunoașterea operei sale. Și aceasta deoarece se crede că acest grup ar fi reluat doar și afirmat în mod mai agresiv o orientare mai veche a gândirii, una câtuși de puțin agreată și apreciată de admiratorii marii tradiții a gândirii speculative, care a fost nu arareori calificată drept *antifilosofică* sau *subfilosofică*. Pentru cei ce se simt atașați acestei tradiții, termeni ca *pozitivism* sau *empirism* sunt aproape cuvinte de ocară. Cei mai îngăduitori vor pune eventual ideile acelor autori cărora le sunt aplicați termenii în legătură cu scientismul, le vor privi cu subliniată condescendență sau cu o ironie superioară și se vor socoti îndreptățiți să le ignore. Pare confortabil să te sprijini pe autoritatea unui Heidegger sau, la noi, a unui Noica pentru a califica anumite episoade din istoria intelectuală a secolului XX drept cazuri clasate. O asemenea atitudine va putea fi însă cu greu justificată în cazul celor care ar trebui să-și susțină pretenția că gândesc în mod independent și fără prejudecăți prin lecturi făcute la surse.

În mod oarecum paradoxal, opera lui Schlick nu s-a bucurat de multă atenție nici din partea autorilor care au cultivat o atitudine esențial diferită față de moștenirea grupului de discuții de care este legat în primul rând numele său. În unele lucrări mai recente consacrate istoriei acelui grup care a fost cunoscut mai târziu sub numele *Cercul de la Viena,* se lasă să se înțeleagă că Schlick a contribuit îndeosebi la crearea cadrelor generale și ambianței intelectuale, a climatului de discuție care a favorizat geneza operei cu adevărat importante a unui Rudolf Carnap, Hans Reichenbach sau a mai tânărului Carl Hempel. Aportul său ar fi constat cu precădere

în prezentarea și popularizarea unora din temele centrale ale mișcării de idei pe care a inițiat-o *Cercul* și mai puțin în elaborarea lor susținută și adâncită. Publicațiile lui Schlick ar prezenta, prin urmare, un interes cu precădere istoric.

Putem deslușI cel puțin două temeiuri care susțin o asemenea judecată asupra operei lui Schlick. Se sugerează sau se afirmă explicit, mai întâi, că Schlick nu ar fi fost un gânditor cu o personalitate destul de puternică pentru a-și putea păstra independența după ce a cunoscut *Tractatus logico-philosophicus*, opera de tinerețe a lui Ludwig Wittgenstein, și îndeosebi după contactele pe care le-a întreținut de-a lungul mai multor ani, mai ales în perioada 1929-1932, cu fascinantul autor al acestei lucrări. Scrierile sale de după 1925 nu ar fi fost decât o expunere mai elaborată, mai sistematică și în acest sens mai accesibilă, mai populară, a unora din ideile *Tractatus*-ului[1]. Se uită chiar să se adauge: așa cum le-a înțeles Schlick. Se afirmă, în al doilea rând, că principalele teme abordate în lucrările publicate de Schlick după anul 1925 nu au primit o elaborare analitică cât de cât comparabilă cu cea pe care o întâlnim în opera celor mai proeminenți reprezentanți ai mișcării de reformă a filosofiei care s-a dezvoltat în cadrul Cercului de la Viena, îndeosebi în opera lui Carnap[2].

---

[1] Cu referire la o observație a lui Carnap, și anume că o dată ce a intrat în contact cu ideile lui Wittgenstein, Schlick și-ar fi pierdut atitudinea critică obișnuită, un cercetător contemporan al operei celui dintâi scria: „Se poate spune în mod justificat că relația lui (a lui Schlick – n.m. M.F.) cu Wittgenstein marchează sfârșitul carierei sale ca gânditor independent. El a devenit dintr-un creator original un comentator și exponent al ideilor lui Wittgenstein". (R. Cirera, *Carnap and the Viena Circle. Empiricism and Logical Sintax*, Amsterdam, Rodopi, 1994, pp. 48-49.) Iar mai departe, referindu-se la cartea mai timpurie a lui Schlick, *Allgemeine Erkenntnistheorie* (ediția I, 1918, ediția a II-a, 1925), același autor notează: „Dacă *Allgemeine Erkenntnistheorie* a fost o carte valoroasă, scrierile ulterioare nu au mers dincolo de dezvoltarea ideilor lui Wittgenstein". (*Op. cit.*, p. 81.) Pentru aprecieri asemănătoare, vezi și A. Quinton, *Vor Wittgenstein. Der frühe Schlick* în (Hg). B. McGuiness, *Zurück zu Schlick*, Vien, Verlag Holder-Pichler, Tempsky, 1985.

[2] Se subliniază, de pildă, că în raport cu R. Carnap, Schlick ar putea fi apreciat drept un „filosof preanalitic". (Vezi M. Friedman, *Critical Notice: Moritz Schlick, Philosophical Papers*, în *„Philosophy of Science"*, 50, 1983, p. 499.)

Rândurile de față și, cu precădere, acele studii scrise de Schlick în anii 1926-1936 care au fost reținute în acest volum îi vor da posibilitatea cititorului avizat să aprecieze singur cât de îndreptățite sunt asemenea judecăți.

*

* *

Friedrich Albert Moritz Schlick s-a născut la 14 aprilie 1882, în Berlin, ca fiu al unui proprietar de fabrică care provenea din nobilimea prusacă. Mama aparținea familiei cunoscutului poet german Ernst Moritz Arndt, în amintirea căruia noul născut a primit numele Moritz. Strămoșii mai îndepărtați ai tatălui au fost nobili din Boemia. Se pare că ei și-au pierdut proprietățile încă în timpul războiului de 30 de ani. Bunicul lui Moritz Schlick, un bărbat însuflețit de ideile liberale ale secolului al XIX-lea, a renunțat de bunăvoie la titlul nobiliar al familiei. Tânărul Schlick a studiat matematica, științele naturii și filosofia la Universitățile din Heidelberg, Lausanne și Berlin. El și-a luat doctoratul în fizică la Berlin, deja în anul 1904, cu o lucrare de optică realizată sub îndrumarea marelui fizician german Max Planck. Ca tânăr om de știință cu interese filosofice, Schlick s-a aplecat cu mult interes asupra unor teme situate la interfața dintre filosofie și științele exacte. El a întreținut relații personale și a purtat corespondență cu unii din marii cercetători ai naturii din vremea sa. În afara lui Planck, pot fi amintiți David Hilberg și Albert Einstein. Lucrarea lui Schlick *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik. Zur Einfürung in das Verständnis der allgemeinen Relativitätstheorie (Spațiu și timp în fizica contemporană. Introducere la înțelegerea teoriei generale a relativității)*, o analiză epistemologică a teoriei relativității, a cărei primă ediție a apărut în 1917, a fost apreciată în mod deosebit de Einstein drept una de neîntrecut prin claritate și caracter sistematic.

Schlick a optat pentru o carieră academică și a obținut abilitarea în filosofie la Universitatea din Rostock, în 1911, cu lucrarea *Esența adevărului potrivit logicii moderne*, iar mai târziu, în 1921, o poziție de profesor de filosofie sistematică la Universitatea din Kiel. În anul 1922, el a fost chemat, potrivit uzanțelor academice în vigoare în spațiul de limbă germană, ca profesor la Universitatea din Viena. A fost un eveniment hotărâtor atât pentru viața cât și pentru cariera lui viitoare asupra căruia merită să ne oprim puțin.

Universitatea din Viena era în acel timp una din citadelele marii tradiții filosofice germane. O notă aparte și contrastantă în

acest peisaj a adus, la sfârșitul secolului al XIX-lea, profesoratul cunoscutului fizician austriac Ernst Mach. Lucrările lui de istorie și filosofie a științei îl făcuseră cunoscut în afara domeniului său de specialitate. Pentru autorul *Istoriei mecanicii expusă analitic și critic*, care era pe atunci profesor de fizică la Universitatea din Praga, Universitatea din Viena a înființat în 1895 o catedră intitulată *Istoria și teoria științelor inductive*[3]. În 1901 Mach a fost silit să se retragă din motive de sănătate. Drept succesor a fost ales Ludwig Boltzmann, unul din cei mai cunoscuți fizicieni teoreticieni ai vremii. Mai puțin familiarizat cu tradiția filosofică, Boltzmann a obținut schimbarea titulaturii catedrei în *Profesorat pentru fizică teoretică și filosofie a naturii*. Desființată după moartea tragică a lui Boltzmann, catedra a fost reînființată sub titulatura inițială și scoasă la concurs în anul 1921. Ea a fost ocupată de Schlick, un filosof cu formație în științele exacte care avea deja atunci, la aproape patruzeci de ani, o reputație bine consolidată.

Reînființarea catedrei lui Mach și chemarea lui Schlick au reprezentat epilogul unei confruntări între susținătorii filosofiei apropiate de știință și cei ai orientării filologic-istorice, care domina filosofia academică de limbă germană în acea epocă. Hans Hahn, cunoscut și influent profesor de matematică al Universității din Viena, crease mai demult un mic grup de discuții împreună cu fizicianul Philipp Frank, cu sociologul și economistul Otto Neurath și cu matematicianul Richard von Mises. Grupul a fost numit, mai târziu, *Vechiul cerc de la Viena* sau *Primul cerc de la Viena*. Centrul intereselor acestui grup îl constituia analiza conceptelor și metodelor fundamentale ale științei teoretice, teme care nu intrau în cercul de preocupări al filosofiei de catedră. Asemenea interese erau inspirate îndeosebi de opera unor oameni de știință cu interese filosofice și a unor filosofi cu temeinică pregătire științifică ca Ernst Mach, Pierre Duhem, Henri Poincaré sau Betrand Russell. Grupul din jurul lui Hahn simțea nevoia acțiunii catalizatoare a gândirii unui „filosof autentic", apropiat de știință. Catedra lui Mach a fost ocupată de Schlick datorită în primul rând străduințelor lui Hahn. Acesta a reușit să câștige sprijinul unui număr de colegi dintre

[3] Termenul *științe inductive* era folosit în mod curent în acea epocă pentru științele despre realitate – științele naturii și științele sociale – în opoziție cu *științele deductive*, adică cu științele formale, logico-matematice. *Științele inductive* prin excelență erau socotite științele fizico-chimice.

titularii catedrelor de știință ale Universității și să înfrângă astfel opoziția profesorilor care ocupau catedrele de filosofie[4].

Date precise despre începuturile Cercului de la Viena lipsesc. Se știe doar că aceste începuturi au fost legate de un grup de discuții constituit de Schlick la scurt timp după venirea lui la Viena, grup care a fost numit *Seminarul lui Schlick*. Întâlniri sistematice s-au desfășurat, joi seara, într-o nouă clădire a Universității din Boltzmanngasse, cel puțin din anul 1924, după ce mai înainte ele avuseseră loc în casa lui Schlick. În *Manifestul Cercului de la Viena*, publicat în 1929, grupul de discuții este numit și *Der Kreis um Schlick (Cercul în jurul lui Schlick)*. Într-adevăr de la începuturi și până la destrămarea definitivă a acestui grup, odată cu sfârșitul violent și neașteptat al vieții lui Schlick (1936), acesta a fost socotit de către toți membrii activi drept *primus inter pares*. Participanți la ședințele grupului de discuții erau cei care primeau invitații de la Schlick. Numărul și calitatea membrilor a crescut continuu. Au fost stabilite contacte cu alte grupuri de oameni de știință cu preocupări filosofice, logicieni și filosofi cu pregătire științifică din Berlin și Lwov (Lemberg). Unul din participanți, fizicianul și filosoful Gustav Bergmann, care a emigrat mai târziu în America, aprecia că apogeul *Cercului*, atât în ceea ce privește frecvența întâlnirilor cât și calitatea discuțiilor, a fost atins în anii 1927-28. Grupul a început să se afirme ca o prezență instituțională prin înființarea *Societății Ernst Mach* (1928), al cărei președinte a fost ales Schlick, prin apariția manifestului *Concepția științifică despre lume, Cercul de la Viena*, redactat de Carnap, Hahn și Neurath și îndeosebi prin apariția în 1930 a organului *Cercului*, revista *Erkenntnis*, o publicație înființată prin preluarea revistei *Annalen der Philosophie*. Redacția acestei publicații, care s-a bucurat de o colaborare internațională tot mai largă, a revenit lui Carnap și Reichenbach. Pentru primul număr, Schlick a scris articolul programatic *Cotitura filosofiei*. A luat naștere de asemenea seria *Scrieri despre concepția științifică asupra lumii*, editată de Schlick și de Frank.

Așa cum reiese din titlul articolului programatic al lui Schlick, ceea ce își propuneau Cercul de la Viena și grupările asociate lui era, nici mai mult nici mai puțin, o reformă radicală a filosofiei

[4] Vezi R. Cirera, *Op. cit.*, pp. 45-46. Cea mai recentă și amplă lucrare despre istoria Cercului este Friedrich Stadler. *Studien zum Winere Kreis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag,1997. Ea este sursa multor informații istorice din acest text.

inspirată în mare măsură de scrierile lui Russell și de *Tractatus*-ul lui Wittgenstein[5]. Liniile mari ale reformei preconizate se desprind clar din lucrările publicate în această perioadă de autori ca Schlick, Hahn, Carnap, Neurath, Frank și, nu în ultimul rând, din relatări retrospective asupra spiritului și atmosferei discuțiilor grupului, precum și a conferințelor publice organizate de *Societatea Ernst Mach*.

Despărțirea de tradiția filosofică era marcată, în primul rând, de contestarea pretenției construcțiilor metafizice de a reprezenta cunoaștere într-un sens restrictiv al termenului, și anume o cunoaștere pretins superioară cunoașterii comune și științifice. Pentru a preveni neînțelegeri care persistă și astăzi, este important de subliniat că termenul *cunoaștere* era folosit de membrii grupului pentru a desemna enunțuri sau sisteme de enunțuri organizate deductiv care au o valabilitate obiectivă, adică vor fi acceptate de toți cei competenți și interesați în cunoașterea adevărului, independent de dorințele, înclinațiile și aspirațiile lor personale mai mult sau mai puțin subiective. Constatarea simplă, dar fundamentală, de la care se pornea era că o cunoaștere cu valoare obiectivă despre realitate poate fi asigurată doar prin controlul experienței. În acest sens, orientarea filosofică a Cercului era *empiristă*. Filosofia empiristă a cunoașterii a primit o nouă elaborare în opera câtorva din membrii cei mai reprezentativi ai grupului, îndeosebi prin formularea așa-numitului *criteriu empirist al semnificației*. Potrivit acestui criteriu, semnificația cognitivă a enunțurilor și teoriilor, calitatea lor de cunoștințe, va putea fi stabilită numai prin corelarea consecințelor derivate din ele cu datele experienței. Enunțurile și teoriile au semnificație cognitivă dacă putem indica, cel puțin în principiu, condițiile, metodele și procedurile în care și prin care am putea să stabilim adevărul sau falsitatea lor. Acele enunțuri și teorii din care nu pot fi derivate consecințe susceptibile să fie supuse în principiu controlului experienței nu își pot susține pretenția că reprezintă o contribuție la cunoașterea lumii sau a omului.

[5] Încă de la începuturile discuțiilor în grupul constituit de Schlick referirile la lucrarea de tinerețe a lui Wittgenstein erau frecvente. Ele evidențiau mari deosebiri în înțelegerea pozițiilor autorului *Tractatus-ului*. De aceea, la sugestia lui Carnap, Schlick a decis ca *Tractatus*-ul să fie citit cu voce tare și comentat propoziție cu propoziție într-o suită de ședințe ale *Cercului* din anul universitar 1926-27.

Concluzia care rezultă din această reformulare a principiului empirismului este contestarea posibilității de a obține o cunoaștere despre realitate independent de experiență, adică doar prin puterile gândirii pure. Această concluzie implica o delimitare clară nu numai față de pretențiile de cunoaștere ale sistemelor metafizice raționaliste de tipul metafizicii aristotelice, a metafizicilor scolastice, a metafizicii lui Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, Hegel sau Schopenhauer, ci și față de filosofia critică a cunoașterii inaugurată de Kant. Deoarece neokantianismul domina pe atunci în filosofia academică germană, membrii *Cercului* au acordat o atenție deosebită delimitării față de metafizica criticistă de tip kantian, față de metafizică înțeleasă drept un sistem de enunțuri sintetice *a priori*. Critica metafizicii experienței a lui Kant era, în primul rând, critica pretenției că există o cunoaștere independentă de experiență și, prin urmare, universal valabilă și apodictic sigură. Această temă a fost consacrată în noua filosofie empiristă prin expresia „dizolvare a sinteticului *a priori*" și a ocupat o poziție centrală în *Manifestul Cercului*[6]. Toate

[6] La începutul anului 1929, Schlick, titularul celei mai prestigioase catedre de filosofie a Universității din Viena, a primit o atrăgătoare ofertă din partea Universității din Bonn. Conducerea Societății Ernst Mach i-a adresat la 2 aprilie 1929 o scrisoare președintelui ei Schlick în care consecințele mutării sale la Bonn erau prezentate astfel: „Aderenților unei concepții despre lume științific exacte le-ar fi răpit conducătorul, reprezentantul lor recunoscut la Universitate dacă profesorul Schlick ar părăsi Viena și nu ar exista posibilitatea ca un altul să umple golul care va lua naștere în acest fel în viața intelectuală a Vienei. Prejudiciul adus concepției despre lume susținute de Societatea Ernst Mach în strânsă comuniune de gândire cu președintele ei ar fi unul adânc și dureros" (Citat după Fr. Stadler, *Studien zum Vienner Kris*, p. 371. În semn de apreciere și recunoștință pentru decizia lui Schlick de a nu da curs acestei oferte și de a rămâne la Viena, Neurath a luat inițiativa redactării și publicării unei scrieri dedicată profesorului. În titlul ei apare pentru prima dată expresia *Cercul de la Viena*. Schlick a apreciat, desigur, gestul colegilor, dar mai puțin conținutul broșurii. Îndoielile lui par să fi privit atât legarea unei mișcări de idei pe care o dorea politic neutră de proiecte de reformă socială promovate de către Neurath, cât și modul agresiv în care era criticată, mai degrabă atacată, metafizica tradițională. Și mai puțin i-a plăcut scrierea lui Wittgenstein, care avea mare considerație pentru Schlick și o atitudine rezervată față de alți membri influenți ai *Cercului*. El îi scrie lui Fr. Waismann, asistentul lui Schlick: „Refuzul metafizicii! Ca și cum aceasta ar fi ceva nou. Ceea ce realizează *Școala de la Viena* trebuie să se *arate*, nu să se *spună*... Opera este cea care trebuie să-l omagieze pe maestru".

propozițiile cu sens sunt fie enunțuri despre realitate, care pot fi supuse controlului experienței, în sensul că putem indica observații sau experiențe principial posibile care le-ar putea infirma sau confirma, fie propoziții ale logicii și matematicii care sunt tautologii lipsite de conținut informativ. Acestea din urmă sunt totuși importante deoarece ele servesc ca instrumente de deducție atât în viața de fiecare zi, cât și în știință. Ceea ce nega noua mișcare filosofică empiristă nu era semnificația existențială a construcțiilor metafizice în general, ci caracterul îndreptățit al pretenției că ele reprezintă o contribuție esențială la cunoașterea lumii[7].

Dacă nu mai poate fi însă justificată pretenția filosofiei de a oferi cunoaștere, și anume cunoașterea cea mai înaltă, cunoașterea principiilor existenței în genere, mai există, oare, vreo îndreptățire a dreptului ei la existență ca activitate ale cărei rezultate posedă o valoare intersubiectivă? La această întrebare răspunsul principial, cu semnificație programatică, pe care îl dădeau membrii Cercului, unul inspirat din opera de tinerețe a lui Wittgenstein, era că filosofia nu poate aduce o contribuție cu valoare obiectivă în calitate de teorie care pretinde să ofere o cunoaștere care se situează deasupra celei științifice, ci ca activitate cu țeluri proprii, diferite de cele ale științelor. Filosofia trebuie înțeleasă și practicată ca o activitate de clarificare a conceptelor și enunțurilor gândirii comune și, cu deosebire, a conceptelor, teoriilor și metodelor științelor și a altor activități omenești specializate. Altfel spus, nu interesul pentru cunoaștere, pentru adevăr, ci pentru clarificarea sensului constituie specificul activității filosofice și justifică dreptul ei la existență[8]. Chiar dacă se distinge net prin obiectivele ei de cercetarea științifică, munca

[7] Iată formularea din *Manifestul Cercului*: „Tocmai în respingerea posibilității cunoașterii sintetice *a priori* constă teza de bază a empirismului modern. Concepția științifică despre lume recunoaște doar propozițiile empirice despre obiecte de orice fel și propozițiile analitice ale logicii și matematicii". (*Concepția științifică despre lume* în R. Carnap, *Vechea și noua logică*, traducere de Al. Boboc, București, Editura Paidea, 2001, p. 203.)

[8] „În această clarificare a problemelor și enunțurilor constă sarcina travaliului filosofic, nu în formularea de teze «filosofice» proprii". (*Op. cit.*, pp. 199-200.) Și mai departe: „Privind în urmă, sesizăm cu claritate de acum, în contrast cu filosofia tradițională, esența *noii concepții științifice despre lume*. Aici nu se stabilesc «propoziții filosofice» proprii, ci numai se clarifică propoziții...". (*Op. cit.*, p. 207.)

filosofului, centrată pe analiză și clarificare, este una liberă de orice ideologie și, în acest sens, politic neutră. În măsura în care ea implică încă discuție liberă, dreptul nelimitat la critică și respingerea oricărei autorități exterioare, această muncă va fi favorizată de ambianța intelectuală pe care o crează și o întreține o societate democratică.

Principalul instrument de analiză, de „clarificare" care stă la dispoziția filosofului era considerată logica modernă. Dezvoltarea metodelor ei, îndeosebi prin lucrările lui Gotlob Frege și Bertrand Russell, a fost apreciată ca un eveniment de însemnătate epocală pentru filosofie. Domeniul privilegiat de aplicare a analizei logice, în tradiția inaugurată de Cercul de la Viena și continuată de filosofia analitică de orientare formală care s-a dezvoltat în spațiul de limbă engleză, îndeosebi în Statele Unite, începând de la mijlocul secolului XX, a fost știința. Rudolf Carnap, reprezentantul cel mai proeminent al acestei orientări, a conceput și practicat filosofia ca analiză logică a limbajului științei[9].

Ceea ce a propus, așadar, Cercul de la Viena a fost o înțelegere nouă, revoluționară a naturii și specificului activității filosofice. În munca de clarificare a semnificației conceptelor și enunțurilor, o muncă care intervine într-o măsură mai mică sau mai mare în toate activitățile omenești creatoare, dar nu a fost mult timp recunoscută drept una specific filosofică, este posibilă o interacțiune cooperativă și critică între toți cercetătorii competenți. Ca și oamenii de știință sau specialiștii din diferite ramuri ale activității practice, ei participă la o operă comună[10]. Există inițiatori și continuatori. Diferiți

[9] În lumina considerațiilor de mai sus, rezultă clar de ce înțelegerea curentă a reorientării filosofiei pe care a promovat-o Cercul de la Viena a fost desemnată prin eticheta *empirism logic*.

[10] „Ceea ce împărtășeau în comun acești gânditori (membrii *Cercului* - n.m. M.F.) a fost un fel de instatisfacție la gândul că, în opoziție cu științele naturii, filosofia a avut atât de puțin succes în strădaniile ei de a soluționa anumite probleme care au fost socotite în cercuri largi drept adânci și importante - îndeosebi probleme ale metafizicii. Mulți membri ai *Cercului* împărtășeau convingerea că prin metode analitice precise, informate de logica modernă, probleme recalcitrante pot fi soluționate sau se poate arăta că ele sunt pseudoprobleme lipsite de valoare". (C. G. Hempel, *Empiricism in the Viena Circle and the Berlin Society for Scientific Philosophy*, în (ed.) F. Stadler, *Scientific Philosophy. Origins and Developments*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publications, 1993, p. 5.)

cercetători contribuie la formularea și rezolvarea unor probleme general recunoscute, la critica soluțiilor propuse, la formularea unor noi soluții ș.a.m.d. Îndeletnicirea cu filosofia, văzută în acest fel, le apărea celor care au fost numiți mai târziu *empiriști logici* drept o activitate pătrunsă de spiritul responsabilității, onestității și modestiei intelectuale. Suntem în fața unor opțiuni care se exprimă și în atmosfera discuțiilor *Cercului*. Această atmosferă care, potrivit multor mărturii, a fost puternic marcată de personalitatea lui Schlick, era ostilă cultului geniilor, autorităților de orice fel și deosebit de deschisă față de receptarea și discuția răbdătoare a ideilor și pozițiilor celorlalți, îndeosebi atunci când ele contrastau cu cele proprii[11]. Bunăvoința, toleranța, lipsa de pretenții și aversiunea față de emfază erau modele de comportare recomandate membrilor grupului la fiecare pas de către Schlick. Aceștia erau conștienți că o muncă cooperativă și o acțiune critică constructivă între gânditorii independenți nu este posibilă decât printr-o activitate stăruitoare de identificare și înlăturare a dificultăților de comunicare, a neînțelegerilor de orice fel. Unui participant la dezbateri i-a atras cu deosebire atenția efortul care se investea pentru înțelegerea punctului de vedere al interlocutorului chiar dacă participanții își apărau propriile lor propuneri și analize cu multă pasiune. Nu era obișnuit ca cineva să-și declare dezacordul cu punctul de vedere susținut de un participant la discuții înainte de a încerca evitarea unor posibile neînțelegeri. În acest scop erau puse întrebări de tipul „Ați accepta cutare formulare?". Preocuparea pentru a distinge dezacorduri reale de cele aparente și de a le discuta într-un mod cât mai *fair* îl izbea de îndată pe noul venit[12].

*
* *

[11] „Îmi amintesc de Schlick ca de o personalitate aristocratică, puțin distant dar în mod constant binevoitor și curtenitor, doritor să ia în conciderare și idei care îi erau antipatice, ca cele ale lui Neurath". (C. G. Hempel, Op. cit., p. 6).

[12] Vezi A. Naess, *Logical Empiricism and the Uniqness of the Schlick Seminar: a Personal Experience with Consequences*, în (ed.) F. Stadler, *Op. cit.*, pp. 12-14. Referindu-se la diferite modalități de a stimula eforturile de clarificare, un membru al grupului își amintea că atunci când era evocată o formulare metafizică a unui autor de limbă germană, Schlick obișnuia să intervină spunând: „Poate fi exprimat acest lucru în engleză?" și după o scurtă pauză, zâmbind: „Cred că nu poate". (Vezi G. Bergmann, *Memories of the Vienna Circle. Letter to Otto Neurath (1938)*, în (ed.) Fr. Stadler, *Op. cit.*, p. 200.)

Mișcarea filosofică inițiată de Cercul de la Viena a fost percepută în cercuri filosofice precum și în cercuri intelectuale mai largi ale vremii în primul rând drept o mișcare antimetafizică. S-a putut crea și întreține impresia că cei mai reprezentativi exponenți ai mișcării reiau în linii mari temele antimetafizice ale empirismului englez și ale pozitivismului secolului al XIX-lea. Dacă există totuși unele elemente de noutate în critica pe care o fac aceștia marii tradiții metafizice moderne, atunci acestea ar consta în utilizarea instrumentelor oferite de „noua logică". Iată de ce filosofi aparținând unor tradiții și tendințe diferite, care priveau cu vădită lipsă de simpatie orientarea promovată de membrii *Cercului,* au fost înclinați să o desemneze prin expresia *pozitivism logic*.[13]

Nu atitudinea critică față de metafizică - o atitudine care avea deja o tradiție în filosofia empiristă și chiar și în spațiul austriac îndeosebi prin activitatea și opera lui Mach - singularizează Cercul de la Viena și grupurile apropiate lui, ci elaborări epistemologice care susțin ceea ce am putea califica drept o critică originală a metafizicii. Este vorba înainte de toate de un efort de precizare a conceptului cunoașterii, prin delimitarea lui față de lumea experiențelor subiective, precum și de caracterizarea, pe această bază, a obiectivelor activității filosofice în contrast cu cele ale activității de cercetare științifică. Aceste teme au primit o elaborare amplă și sistematică în lucrări scrise de Schlick în ultimii zece ani ai vieții sale (1926-1936). În acest sens, contribuția lui la elaborarea bazelor programatice ale mișcării va putea fi calificată drept una esențială. Iar dacă această concluzie poate fi susținută în mod convingător,

[13] Membrii care constituiau nucleul *Cercului* nu au agreat nici un moment această etichetă. Ei apreciau că nici un *ism* nu este potrivit pentru a desemna un proiect de reformă care urmărea să transforme filosofia într-o muncă cooperativă a tuturor celor interesați în analiza fundamentelor conceptuale ale gândirii comune și ale cunoașterii științifice. Pentru fixarea identității grupului ei au preferat sintagmele *Cercul de la Viena* și *filosofie științifică.* Iar autorii care au promovat după război, în țările de limbă engleză, indeosebi în Statele Unite, acea orientare pe care *Cercul* și-a propus să o dea activității filosofice au acceptat să fie numiți *empiriști logici.* Schlick însuși a preferat să-și caracterizeze poziția filosofică drept una *consecvent empiristă.* G. Bergmann menționează că în perioada în care a frecventat ședințele membrii influenți ai grupului considerau că denumirea neutră *Cercul de la Viena* ar fi cea mai potrivită. Expresiile *pozitivism* sau *empirism* întâmpinau obiecții datorită unor asociații istorice puțin dorite. (Vezi G. Bergmann, *Op. cit.*, p. 201.)

atunci aprecieri ale unor istorici mai recenți, cum ar fi aceea că Schlick nu a mai formulat și dezvoltat idei cât de cât originale după ce a stabilit o comunicare intelectuală strânsă cu Wittgenstein, că opera lui va putea fi caracterizată mai potrivit drept cea a unui filosof „preanalitic", ar trebui să fie reconsiderate. Conturarea fie și sumară a dezvoltării pe care o primesc temele amintite în lucrări ale lui Schlick, cu deosebire primul rând în cele propuse atenției cititorului român prin traducerile cuprinse în volumul de față, poate produce argumente în sprijinul oportunității unei asemenea reconsiderări.

În centrul operei epistemologice și al filosofiei științei a lui Schlick stă contribuția lui la clarificarea conceptului cunoașterii. Pentru „filosoful autentic" care a fost Schlick, o asemenea clarificare era importantă din cel puțin trei puncte de vedere. Mai întâi, pentru o mai bună înțelegere a naturii cunoașterii științifice, socotită cunoașterea prin excelență de către toți cei familiarizați cu știința modernă. În al doilea rând, pentru evidențierea unității dintre cunoașterea comună și cunoașterea științifică. În al treilea rând, pentru evaluarea pretenției metafizicii tradiționale de a oferi cunoaștere, și anume, cunoașterea supremă, o cunoaștere superioară și supraordonată atât cunoașterii comune cât și celei științifice.

Contribuția lui Schlick la analiza conceptului cunoașterii va putea fi mai bine înțeleasă doar prin raportare la fundalul istoric. Conceptul intuitiv, familiar al cunoașterii, un concept care ar putea fi caracterizat și drept naiv în măsura în care constituie o reprezentare a conștiinței comune, este un concept al cunoașterii orientat spre conținut. Se poate arăta că un asemenea concept al cunoașterii a fost însușit și acceptat necritic în marea tradiție metafizică[14]. Cunoașterea este caracterizată prin raportare la conținut atunci când ea este gândită drept o relație între conținutul gândirii cunoscătoare și obiectul cunoașterii. Ea ne este înfățișată drept un fel de „transfer" în subiectul cunoscător al unui conținut obiectiv. Se presupune că există o identitate fundamentală între conținutul unei cunoștințe și obiectul acesteia. O asemenea identitate este concepută,

[14] Pentru susținerea acestei afirmații și pentru caracterizarea opoziției dintre ceea ce am numit un *concept al cunoașterii orientat spre conținut* și un *concept al cunoașterii orientat spre formă*, vezi M. Flonta, *Zwei Erkenntnisbegriffe*, în *„Revue Roumaine de Philosophie"*, 37, 3-4, București, Editura Academiei Române, 1993, pp. 359-367.

de obicei, drept o „întâlnire" sau o „coincidență". Ca identitate dintre subiect și obiect, cunoașterea a fost înțeleasă, fie drept o contopire a subiectului cu obiectul cunoașterii, fie drept un fel de „transport" al obiectului în subiect. În primul caz, într-o formă caracteristică la filosofii de orientare mistică, cunoașterea se împlinește printr-o deplină contopire a subiectului cu ceea ce cunoaște. În al doilea caz ea ne este înfățișată de metafizicieni ca o „preluare" a conținutului obiectiv de către gândirea cunoscătoare. O asemenea pretinsă preluare, adică ceea ce am putea numi o „deplasare înăuntru" a unui conținut, este adesea desemnată prin expresia *intuiție intelectuală*. „Sesizare", „prindere", „cuprindere" par să fie câteva din metaforele privilegiate care exprimă înțelegerea cunoașterii ca produs al intuiției intelectuale, așa cum a fost concepută ea de unii exponenți de seamă ai metafizicii raționaliste.

O delimitare critică față de conceptul cunoașterii orientat spre conținut precum și o prefigurare a conceptului modern al cunoașterii orientate spre formă a avut loc prin filosofia critică a cunoașterii a lui Kant. Autorul *Criticii rațiunii pure* contesta oamenilor facultatea intuiției intelectuale, denunțând acel punct de vedere propriu metafizicii precritice pe care l-a numit „raționalism dogmatic". Pentru Kant, numai intuițiile sunt sensibile. Ele nu constituie însă cunoștințe, ci furnizează doar materia sau conținutul cunoașterii noastre. Cunoașterea ia naștere abia prin reunirea acestui conținut cu formele reprezentate de conceptele pure ale intelectului. „Natura noastră este de așa fel, încât *intuiția* nu poate fi niciodată decât *sensibilă*, adică ea nu conține decât modul cum suntem afectați de obiecte. Din contra, capacitatea de a *gândi* obiectul intuiției sensibile este *intelectul*... Intelectul nu poate intui nimic, iar simțurile nu pot gândi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaștere[15]. Și în continuare: „A *gândi* un obiect și a *cunoaște* un obiect nu este deci același lucru. Din cunoaștere fac parte, în adevăr, două elemente: mai întâi, conceptul, prin care un obiect este gândit (categoria); și, în al doilea, intuiția, prin care obiectul este dat... Orice intuiție posibilă pentru noi este sensibilă (Estetica), prin urmare gândirea unui obiect în genere cu ajutorul unui concept pur al intelectului nu poate deveni în noi cunoaștere decât întrucât acest concept este raportat la obiectele simțurilor"[16].

[15] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar, L. Moisuc, București, Editura Inri, 1998, pp. 95-96.

[16] *Ibidem*, p. 141.

În acord cu unii cercetători ai naturii care au gândit asupra experiențelor cunoașterii științifice moderne, Schlick a argumentat că aceste experiențe indică în mod univoc necesitatea adoptării unui concept al cunoașterii orientat spre formă. Doar enunțuri despre relații, adică despre caracteristici structurale ale lumii, pot fi comunicate tuturor cercetătorilor competenți și testate de către aceștia. Doar asemenea enunțuri posedă acea semnificație intersubiectivă care distinge cunoștințele de experiențele noastre subiective, de trăiri. Conceptul cunoașterii orientat spre formă se întemeiază pe distincția netă dintre conținuturile subiective ale conștiinței și enunțurile despre relații care sunt intersubiectiv comunicabile și testabile. Formei și conținutului, obiectivului și subiectivului le corespund conceptualul și sensibilul. Conținuturi sensibile care nu sunt subsumate unor concepte formale constituie doar trăiri, și nu cunoștințe. Concepte formale fără conținuturi sensibile corespunzătoare sunt scheme goale care nu au corespondent în realitate. *Cunoașterea,* într-un sens strict al termenului, ia naștere abia prin stabilirea unor relații de coordonare univocă între conținuturi sensibile și concepte formale. În viața de fiecare zi, ca și în știință, cunoștințele sunt raporturi formale între concepte cărora le corespund raporturi între complexe de experiențe sensibile. Relația dintre conținuturile subiective și formele obiective nu este nici o relație genetică (de derivare a conceptelor din conținuturi sensoriale), nici o relație de oglindire, de reflectare, ci este relația dintre ceea ce este simbolizat și simboluri. Cu alte cuvinte, corelațiile formale dintre conceptele noastre vor deveni cunoștințe dacă și numai dacă ele simbolizează relații între complexe repetabile de experiențe senzoriale. Este o înțelegere a raportului dintre lumea conținuturilor subiective și cea a cunoașterii obiective care a fost schițată deja în scrieri filosofice ale unui cercetător al naturii din secolul al XIX-lea. Este vorba de fizicianul german Hermann von Helmholtz, a cărui gândire a fost puternic influențată de contactul său cu filosofia critică a lui Kant[17]. „Orice lege a naturii - scria Helmholtz - enunță

[17] S-a semnalat că Schlick a cunoscut ideile lui Helmholtz îndeosebi prin mijlocirea mentorului său Max Planck. (Vezi în această privință, J. Lewis Turner, *Conceptual Knowledge and Intuitive Experience: Schlick's Dillema,* în (ed.) R. M. Giere, A. W. Richardson, *Origins of Logical Empiricism, Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* Minneapolis, 1996, pp. 295-96.) Planck la rândul său, sublinia distincția dintre lumea trăirilor senzoriale și tabloul fizic al lumii.

că unor condiții care sunt într-o anumită privință identice le corespund întotdeauna consecințe care sunt identice într-o anumită altă privință. Deoarece ceea ce este identic în lumea senzațiilor noastre este indicat prin aceleași semne, corelației legice dintre efecte identice și cauze identice îi va corespunde o corelație tot atât de regulată în domeniul senzațiilor noastre"[18]. Tema contrastului dintre conținuturile subiective ale conștiinței și enunțurile despre relații, care sunt intersubiectiv comunicabile și testabile, precum și ideea că numai relațiile pot constitui obiect al cunoașterii va fi reluată și dezvoltată de către Henri Poincaré. El va sublinia că senzațiile, ca și toate celelalte experiențe subiective, nu pot fi comunicate altora. Putem comunica doar enunțuri despre relații dintre complexe repetabile de senzații, care sunt simbolizate prin conceptele noastre. Numai ceea ce este obiectiv, adică intersubiectiv comunicabil și testabil, poate constitui cunoaștere. „Știința... este un sistem de relații. Or, am spus-o, doar în relații trebuie căutată obiectivitatea; ar fi zadarnic să o căutăm în existențe considerate izolate unele de altele"[19]. Și în continuare: „... nu numai că știința nu ne poate face să cunoaștem natura lucrurilor, și nimic nu poate să ne-o facă cunoscută, iar dacă vreun zeu ar cunoaște-o el nu ar putea găsi cuvinte pentru a o exprima... Când, prin urmare, o teorie științifică pretinde să ne învețe ce este căldura, electricitatea sau viața, ea este condamnată de la început"[20].

Schlick a elaborat în mod sistematic conceptul relațional sau structural al cunoașterii, conceptul cunoașterii orientat spre formă, în primul rând prin distincția sa dintre cunoaștere (*Erkenntnis*, *Wissen*) și trăire (*Erlebnis*). Dezvoltarea sistematică a acestei teme începe cu articolul *Cunoaștere, trăire, metafizică* și culminează cu expunerile nepublicate pe care le-a ținut în anul 1932, la Universitatea din Londra, expuneri al căror titlu a fost ales și drept titlu al acestui volum.

Supoziția simplă dar fundamentală de la care pleacă analiza lui Schlick este că enunțurile care descriu stări de lucruri reprezintă cunoaștere dacă și numai dacă ele au o valoare obiectivă. Iar valoare obiectivă au doar enunțuri acceptate de toți oamenii de bună credință

[18] H. von Helmholtz, *Vorträge und Reden Bd. II*. Braunschweig, Fr. Vieweg, 1884, p. 226.

[19] H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, E. Flammarion, 1918, p. 266.

[20] *Ibidem*, pp. 266-67.

care posedă competența necesară. (În viața de toate zilele o asemenea competență au toți oamenii ale căror facultăți de cunoaștere sunt normale și pe deplin dezvoltate, în timp ce în activități de cunoaștere specializate, în primul rând în știință, competența se câștigă printr-o pregătire specială.) Pretenția că un enunț reprezintă cunoaștere va fi acceptată numai dacă el va putea fi testat de toți cei ce posedă pregătirea și mijloacele necesare pentru aceasta. Iar testarea intersubiectivă va fi posibilă doar atunci când enunțul va putea fi comunicat tuturor celor interesați să-l testeze. Comunicarea intersubiectivă și testarea intersubiectivă constituie, așadar, condiții minime ale *cunoașterii*, în acest sens restrictiv, bine precizat al termenului.

Teza centrală a lui Schlick era că numai *forma* – relațiile dintre lucruri și însușiri – și nu *conținutul* – caracteristicile calitative – pot fi comunicate și testate în mod intersubiectiv. Cunoaștere putem avea, prin urmare, numai despre *formă*, și nu despre *conținut*. La prima vedere, o asemenea afirmație poate apărea surprinzătoare. Ea contrazice, mai întâi, impresia familiară că noi formulăm tot timpul enunțuri despre caracteristicile calitative ale lucrurilor, cu deosebire în viața de fiecare zi, și că asemenea enunțuri sunt acceptate drept cunoștințe. Puțină analiză și reflecție ne va face însă clar că această impresie este înșelătoare. Tot ceea ce putem comunica în mod univoc altora și tot ceea ce alții pot controla și, în consecință, accepta sau respinge, sunt propoziții care enunță relații, propoziții care nu spun ceva doar cu privire la *formă*, și nu cu privire la *conținut*. Enunțurile care pot fi comunicate altora și pot fi testate de către alții sunt enunțuri despre determinări structurale, adică relaționale ale obiectelor și însușirilor acestora. Nu putem comunica altora nimic despre „calități intrinseci", despre ceea ce este un anumit lucru sau o anumită însușire. Modelele matematice, modele utilizate pe scară largă în descrierea științifică a lumii, pot să exprime doar anumite relații între entități desemnate prin simboluri abstracte, dar ele nu ne spun nimic despre natura acestor entități. Schlick insista asupra faptului că o asemenea observație este valabilă pentru cunoaștere în general, deci și pentru cunoașterea comună. Elaborarea pe care o dă el conceptului cunoașterii evidențiază unitatea dintre cunoașterea comună și cunoaștere științifică. Oamenii au senzații despre culori și sunete, dar ei nu pot comunica semenilor ce anume simt. Senzațiile și percepțiile sunt trăiri, experiențe subiective și, ca atare, ele sunt incomunicabile. Pot să comunic altuia

că am avut senzații, percepții, sentimente cu privire la ceva sau altceva, dar nu ce anume am resimțit, adică conținutul calitativ al trăirilor mele. Voi putea comunica ceva doar cu privire la structura, la caracteristicile relaționale ale sunetelor - amplitudine, înălțime, durată - sau la spațiul culorilor, adică ceea ce pot comunica și unui om care nu este înzestrat de la naștere cu auz sau cu vedere. Este adevărat că orice subiect va umple structura, forma - adică ceea ce poate fi exprimat prin concepte și comunicat altora - cu un conținut senzorial. Până și un orb va umple structura spațiului culorilor cu anumite trăiri furnizate de alte simțuri. Tot așa o constatare științifică, bunăoară o observație, este asociată în mintea fiecărui cercetător care face observația cu un conținut care este diferit de la un observator la altul. Rezultatul observației - descrierea unor relații - constituie însă obiectul consensului tuturor observatorilor cinstiți și competenți. Forma există astfel întotdeauna numai ca formă a unui conținut, dar conținutul însuși este prin natura sa incomunicabil. Orice om cu judecată sănătoasă, observă Schlick, știe prea bine că nu poate comunica altora *conținutul*, adică experiențele sale subiective. Nimeni nu poate să afle de la alții ce este un sentiment de frică, ce înseamnă să fii îndrăgostit sau să ai pasiunea creației. Toate acestea sunt trăiri pe care le ai sau nu le ai, pe care nu ți le pot comunica alții. S-ar putea obiecta că tocmai comunicarea unui *conținut* este ceea ce își propune, bunăoară, un creator de artă. La aceasta se poate replica însă că ceea ce realizează, de fapt, opera de artă este producerea unor trăiri, unor sentimente celui ce o receptează, și nu comunicarea trăirilor celor care o crează. Imposibilitatea de a comunica *conținutul* - argumentează Schlick - este o imposibilitate de principiu, o imposibilitate logică. Ea ține de natura însăși a lucrurilor, și nu de limitele puterilor și facultăților noastre.

Una din consecințele tezei că putem avea cunoaștere numai despre relații, despre caracateristicile structurale ale realității, este că *intuiția*, gândită de filosofi ca un act de „prindere" sau de „sesizare" nemijlocită a *conținutului*, nu ne poate oferi cunoaștere. *Conținutul* există pur și simplu în trăire, adică în calitate de experiență privată a unui subiect, iar procesele prin care ia naștere în mintea noastră un anumit *conținut* sunt procese reale, procese care nu au nimic comun cu ceea ce numim *cunoaștere,* cel puțin în măsura în care acest termen este utilizat pentru a desemna enunțuri și sisteme de enunțuri care au o semnificație obiectivă, suprapersonală. Schlick nu va contesta, desigur, că unii autori au considerat

intuiția drept cunoașterea prin excelență sau că în vorbirea comună mulți oameni califică intuiția, prezența în minte a unui *conținut*, drept cunoaștere. El subliniază, însă, că aceasta înseamnă a confunda două lucruri esențial diferite: trăirea, experiența subiectivă și cunoașterea, lumea privată și lumea publică. Dacă vrem să aflăm ceva de la alții nu despre determinările relaționale, structurale, intersubiectiv comunicabile ale realității, ci despre caracteristicile calitative intrinseci ale lucrurilor, atunci propozițiile prin care răspundem la întrebări de acest fel vor fi *nonsensuri*.

*

* *

Distincția pe care o face Schlick între trăire și cunoaștere precum și analiza dată de el conceptului cunoașterii au fost adesea înțelese drept o afirmare a preeminenței cunoașterii și a științei în raport cu alte valori umane. Nimic mai greșit. Schlick a afirmat în mod explicit prioritatea valorilor morale și estetice în viața omului evoluat și a calificat nu o dată arta drept cea mai sublimă creație a spiritului omenesc. Pentru el, arta era ceva minunat nu deoarece, spre deosebire de știință, ea ar fi capabilă să exprime *conținutul*, ci datorită valorii excepționale a trăirilor, a sentimentelor pe care le poate genera. Străin de mentalitatea pragmatică, Schlick admitea bucuros că delectarea pe care o oferă operele de artă sau marile sisteme metafizice poate conta mai mult decât cunoașterea comună și știința. Ceea ce își propunea să arate el era însă că acele trăiri pe care le prilejuiesc asemenea plăsmuiri ale spiritului sunt ceva cu totul diferit de ceea ce oferă știința și cunoașterea în genere.

Lui Schlick, ca și altor membri proeminenți ai *Cercului*, autori stigmatizați de către mulți contemporani drept pozitiviști, li s-a atribuit în mod curent dușmănie, ostilitate și chiar dispreț pentru marea tradiție metafizică. Doar contactul direct cu opera lor, în speță cu scrieri reprezentative ale lui Schlick, va putea corecta ideea răspândită că suntem în fața unei critici a filosofiei speculative care ar exprima incapacitatea de a înțelege fondul și finalitatea construcției metafizice. Citirea textelor lui Schlick va releva cititorului nepărtinitor că ceea ce se pune în discuție este cătușidepuțin valoarea unor asemenea construcții, ci doar pretenția metafizicienilor că ceea ce oferă ei este cunoaștere în sensul strict al termenului. Istoria gândirii filosofice occidentale a fost străbătută de confruntarea dintre pretențiile absolutiste ale metafizicienilor și reacții sceptice diferite față de pretenții de acest fel. Și unele și celelalte

au fost susținute de supoziții că țelul filosofiei ar fi să ofere cunoaștere, și anume, cunoașterea cea mai înaltă, cunoașterea a ceea ce este universal și necesar, a ultimelor temeiuri ale existenței. Analizele lui Schlick s-au concentrat asupra respingerii acestei supoziții. Metafizicienii, argumenta el, confundă în mod sistematic *intuiția* - înțeleasă drept trăirea unui *conținut* - cu știința și cunoașterea. Schlick observă că dacă acceptăm pretenția sistemelor metafizice de a reprezenta cunoașterea vom fi izbiți de contrastul dintre recepția lor și recepția de care se bucură cercetările științifice și nu îl vom putea explica. Căci opera unui metafizician este promovată doar de un cerc de discipoli și adepți care îi acceptă necritic intuițile - o școală, un curent filosofic, o mișcare de idei - în timp ce rezultatele unei cercetări științifice vor fi bunul comun al tuturor celor însuflețiți de aspirație spre adevăr, care posedă în plus și competența necesară pentru a le controla.

Scepticismul față de pretenția metafizicienilor de a oferi adevăruri cu valabilitate universală, adică o știință a absolutului, a fost întemeiată de obicei pe presupunerea că o asemenea pretenție nu ține seama de limitele facultăților noastre intelectuale. Schlick, ca și alți autori care au inițiat acel proiect de reformă al filosofiei pe care l-a promovat Cercul de la Viena, a susținut, dimpotrivă, că țelul declarat al construcțiilor metafizice nu va putea fi atins nu datorită limitării capacităților noastre de cunoaștere, ci din rațiuni de natură principială. O cunoaștere a absolutului nu este în principiu posibilă. Numai relațiile, structurile realității pot constitui obiect al cunoașterii, și nu absolutul. Nici măcar o ființă omniscientă nu ar putea avea o cunoaștere a absolutului. Combinația de termeni *cunoaștere a absolutului* sau *cunoaștere intuitivă* este una imposibilă. Enunțurile care afirmă sau neagă ceva cu privire la absolut sunt ceea ce Wittgenstein califica drept *nonsensuri* (*unsinnige Sätze*). Nu există întrebări cu sens care nu ar putea primi o soluție. Așa-numitele probleme insolubile nu au o soluție pentru că ele nu sunt, de fapt, probleme, întrebări legitime[21]. Faptul că ele au forma gramaticală exterioară a unor întrebări cu sens, că ele sunt propoziții inteligibile, nu trebuie să ne înșele în această privință. Scepticismul cu privire la posibilitățile minții omenești de a ne oferi o cunoaștere a absolutului este îndreptățit nu deoarece o asemenea cunoaștere

[21] Schlick obișnuia să invoce formulările lapidare pe care le-au primit asemenea concluzii în *Tractatus*-ul lui Wittgenstein.

ar depăși puterile ei, ci fiindcă orice răspunsuri la întrebări ce vizează cunoașterea absolutului nu vor putea fi decât nonsensuri. A regreta că filosofia speculativă nu poate înfăptui obiectivul cunoașterii absolutului este, așadar, ceva lipsit de noimă. Este același lucru - afirmă Schlick - ca și a regreta că un pătrat rotund nu este posibil.

Concluzia că acea cunoaștere supremă pe care ne-o promit metafizicienii nu este în principiu posibilă nu implică însă - cel puțin din punctul de vedere al lui Schlick - o atitudine disprețuitoare sau condescendentă, în genere o atitudine lipsită de reverență față de metafizică. Constatarea că filosofia speculativă nu poate din motive principiale să atingă obiectivul pe care și l-a propus nu justifică în nici un fel lipsa de considerație pe care i-au arătat-o unii filosofi de orientare empiristă și pozitivistă. Pentru Schlick acele monumente ale gândirii pe care le-au înălțat cei mai de seamă metafizicieni stau alături de marile opere de artă. Și unele și celelalte merită cea mai înaltă prețuire în virtutea potențialului lor excepțional de înnobilare a omului. Ar fi, prin urmare, nu numai greșit, dar și nedrept să privim metafizica tradițională drept o simplă colecție de pseudoprobleme, iar tezele metafizicienilor doar drept o sumă de nonsensuri. Atitudinea lui Schlick față de tradiția metafizică era mai apropiată de cea a lui Wittgenstein[22] decât de cea a unor membri ai *Cercului,* ca Otto Neurath, care se războiau cu metafizica într-un fel care lăsa impresia că o asimilează cu obscurantismul[23]. Ceea ce se vede cel mai bine în ultimul text scris de Schlick și publicat la scurt timp după moartea sa, intitulat *Școala de la Viena și filosofia tradițională.*

Schlick credea că dacă constructorii de sisteme metafizice au întreținut o lungă perioadă de timp unele așteptări și speranțe care s-au dovedit nerealiste, aceasta s-a datorat faptului că ei nu au fost în stare să distingă în mod clar întrebările care vizează extinderea și aprofundarea cunoașterii de cele care cer clarificări conceptuale.

[22] Pentru autorul *Tractatus*-ului *ceea ce este mai înalt* (das Höhere) „se arată" nu numai în artă și în scrieri religioase, ci și în construcțiile gândirii metafizice.

[23] În cuprinzătoarea sa lucrare documentară asupra *Cercului de la Viena*, citată mai sus, Fr. Stadler acordă mult loc caracterizării deosebirilor dintre pozițiile filosofice și politice ale lui Schlick și Neurath (Vezi îndeosebi capitolul 11 intitulat *Excurs: Pluralismul filosfic și politic în Cercul de la Viena exemplificat de Otto Neurath și Moritz Schlick.*) Stadler subliniază că în timp ce Schlick acorda filosofiei, inclusiv filosofiei practice, eticii, un rol pozitiv-constructiv, Neurath susținea dizolvarea filosofiei, ce disciplină autonomă, pe baza unui concept empirist al ecnciclopedismului științific.

Filosofii trecutului ar fi înțeles destul de repede că problemele care îi preocupau nu puteau primi un răspuns pe baza experienței, remarca Schlick. Ei nu au derivat însă din această constatare fundamentală concluzia corectă, și anume, că filosofia nu poate aduce o contribuție la cunoașterea lumii și a omului, ci concluzia greșită că ar exista o cunoaștere *a priori*, cunoașterea metafizică. În manuscrise rămase de la Schlick întâlnim următoarea observație: „Mai înainte, filosofii întrebau cu privire la temeiul ființei, la existența lui Dumnezeu, la nemurirea și libertatea sufletului, la sensul lumii și orientarea acțiunii. Noi însă nu întrebăm altceva decât: «Ce ai propriu-zis în vedere?». Fiecăruia, oricine ar fi el, și despre orice ar vorbi îi punem întrebarea: «Care este sensul a ceea ce spui?»"[24]. Însăși discuția nesfârșită asupra subiectului „Ce este filosofia?" indică în mod clar că filosofia nu este o știință în sensul obișnuit al cuvântului. Căci o știință nu ar putea fi atât de mult timp în căutarea identității sale. O presimțire, poate chiar o anticipare a înțelegerii naturii activității filosofice apare pentru prima dată, credea Schlick, în acel mod aparte de a întreba care i-a fost atribuit lui Socrate. Ceea ce părea să urmărească Socrate în discuțiile cu interlocutorii săi era nu obținerea unei cunoașteri pozitive, ci clarificarea gândurilor prin analiza semnificației expresiilor limbajului. Tocmai prin preocupări de acest fel, Socrate s-a detașat de obiectivele urmărite atât de către *fizicienii*, cât și de către *metafizicienii* vremii sale.

Schlick a gândit ceea ce a numit *cotitură a filosofiei* drept o consecință a câștigării conștiinței distincției dintre țelurile activităților îndreptate spre dobândirea cunoașterii, în primul rând a activităților științifice, și țelurile activităților de natură filosofică. Primele urmăresc extinderea și aprofundarea cunoașterii, celelalte clarificarea conceptelor. Dualitatea filosofie-știință este, așadar, dualitatea analiză-cunoaștere. Într-o formulă sintetică, filosofia se interesează de sens, știința de adevăr și de fals. Iar clarificarea sensurilor este esențială pentru cunoașterea adevărului. Numai câștigând, chiar dacă cu o mare întârziere istorică, conștiința obiectivelor sale particulare, specifice, filosofia va putea depăși o dată pentru totdeauna cearta sterilă a sistemelor. Ea va deveni *științifică*, nu în sensul că ar concura cercetarea științifică și și-ar propune să o îndrume, ci în sensul că își va putea urmări și realiza țelurile ei specifice printr-o

[24] Citat după Fr. Waismann, *Vorwort*, în M. Schlick, *Gesamelte Aufsätze 1926-1936*, Wien, Gerold and Co., 1938, p. XXIII.

interacțiune cooperativă și critică a tuturor cercetătorilor onești și competenți.

Chiar dacă se disting în mod net prin obiectivele și metodele lor[25], cercetarea filosofică și științifică nu vor putea fi totuși despărțite. În măsura în care resimt nevoia clarificării conceptelor fundamentale ale propriei lor discipline și dau curs acestei preocupări, marii oameni de știință teoretică se afirmă și ca filosofi. Distincția dintre preocupări științifice și filosofice nu exclude posibilitatea ca ele să fie cultivate cu succes de una și aceeași minte. Fără îndoială, însă, că cei ce pot reuni cu succes asemenea preocupări vor fi oameni excepționali[26].

Considerațiile lui Schlick cu privire la însemnătatea clarificărilor conceptuale pentru progresul cunoașterii științifice ar putea favoriza impresia că el privea filosofia drept o *ancillae scientiae*, așa cum o priveau, fără îndoială, unii membri influenți ai Cercului de la Viena. Este, prin urmare, important de subliniat că Schlick s-a delimitat de cei ce gândeau în acest fel. El socotea problematica eticii și a valorilor drept un domeniu central al analizei filosofice. Ceea ce apare cel mai clar ori de câte ori el nu vorbește în numele grupului, ci în nume personal. Este cazul unor pasaje din ultimul său text, menționat mai sus. „Pozitivistul" Schlick nu s-a sfiit să afirme că „o clarificare a conceptelor morale este infinit mai importantă pentru om decât toate problemele teoretice". El a încercat, ce-i drept, să explice neglijarea problematicii filosofiei morale în cercetările multor membri ai *Cercului*, dar, lucru important, a recunoscut-o și a regretat-o. Aceasta este, fără îndoială, o trăsătură remarcabilă a poziției sale. Schlick nu a acceptat o prioritate de principiu a problematicii filosofiei teoretice, în primul rând a filosofiei cunoașterii și a științei, în raport cu cea a filosofiei practice, iar evoluția filosofiei analitice în a doua jumătate a secolului XX i-a dat pe deplin dreptate.

*

* *

Aceste considerații au urmărit, în primul rând, să schițeze profilul personalității intelectuale și filosofice a lui Moritz Schlick, oferind astfel o replică celor care înclină să vadă în inițiatorul și

[25] Schlick recunoștea, totodată, că o distincție ca cea dintre activitățile de cunoaștere și de clarificare a conceptelor, chiar dacă este principial netă, poate fi în practică greu de trasat.

[26] Ne putem gândi la asemenea personalități ale epocii ca Planck, Einstein, Bohr sau Schrödinger.

moderatorul Cercului de la Viena mai mult de popularizatorul unui proiect de reformă al filosofiei și pe discipolul obedient al lui Wittgenstein. În lucrări scrise în ultimul deceniu al vieții sale, o viață curmată în mod brusc și brutal[47], Schlick a formulat și dezvoltat în mod original teme pe care le întâlnim cel mult doar menționate în scrierile altor membri ai grupului, care au devenit apoi clasici ai

[47] Schlick a fost ucis în dimineața zilei de 22 iunie 1936 pe scările de la intrarea Universității din Vinea de către fostul său student Johann Nelböck. Ucigașul, o personalitate schizoidă care avea totuși discernământ, îl amenințase, înainte de a săvârși fapta, de mai multe ori pe profesor; el îi reproșa, între altele, că i-a subminat convingerile religioase și a făcut prin aceasta ca viața lui să devină lipsită de sens. Unele reacții la acest eveniment au scos în evidență, cu multă cruzime, modul cum era receptată critica filosofiei speculative întreprinsă de către Schlick în cercuri naționaliste conservatoare și catolice de dreapta, pentru a nu vorbi de cele național-socialiste. Într-un articol cu titlul *Cazul profesorului vienez Moritz Schlick - o chemare la cercetarea conștiinței*, semnat cu pseudonimul Dr. Austriacus (în spatele căruia se bănuia că se ascunde Johann Sauter, privatdocent și profesor asociat de filosofie la Universitatea din Viena, conducător al grupării antisemite *Deutsche Kunstgeminschaft)*, filosofia victimei era stigmatizată drept negare a lui Dumnezeu și sufletului, drept expresie concentrată a „gândirii evreiești și masonice". „Acum - scria autorul - cercurile evreiești din Viena nu ostenesc să-l omagieze ce pe cel mai de seamă gânditor. Înțelegem foarte bine acest lucru. Căci evreul este antimetafizician înnăscut, el iubește în filosofie logicismul, materialismul, formalismul și pozitivismul, adică acele trăsături pe care le reunea în cea mai mare măsură în persoana lui Schlick. Dorim însă să amintim că noi creștinii trăim într-un stat creștin-german și trebuie să stabilim care filosofie este bună și adecvată". (Citat după Fr. Stadler, *Op. cit.* p. 929). Ridicolul unor asemenea asociații este pus în evidență, între altele, de faptul că Schlick a fost pe toată durata șederii sale la Viena (1922-1936) membru activ al unei comunități evanghelice. Filosoful a trebuit să moară în felul în care a murit pentru a se vedea mai bine ce clișee primitive dominau gândirea unora dintre adversarii săi. Dispariția fulgerătoare a lui Schlick, aflat în apogeul capacităților sale intelectuale, a pus capăt reuniunilor grupului, care pierduse oricum mult din vitalitatea de altădată. Cei mai mulți din membrii săi au emigrat. Motivele părăsirii Germaniei și Austriei au fost în unele cazuri convingerile liberale, în altele originea evreiască. Exilul majorității membrilor *Cercului* și a grupurilor apropiate lui (Carnap, Frank, Reichenbach, Hempel, Feigl au ajuns în America, iar Neurath și Waismann în Anglia) a făcut ca mișcarea să înceteze să fie activă în mediul academic de limbă germană și astfel Schlick să piardă o mare parte din recunoașterea pe care o merita, nu numai pentru acțiunea lui catalizatoare, ci și pentru opera lui filosofică.

empirismului logic. Este vorba în primul rând de elaborarea unui concept restrictiv al cunoașterii și de critica originală a metafizicii pe care o susține această elaborare. Faptul că în analizele sale epistemologice Schlick nu utiliza decât în mică măsură instrumentele tehnice ale noii logici[28] nu micșorează relevanța lor. Aceste analize pot fi apreciate și astăzi drept contribuții remarcabile, chiar dacă mai puțin cunoscute și recunoscute, la dezvoltarea unei teorii analitice a cunoașterii.

În ceea ce privește relația operei mai târzii a lui Schlick cu ideile și pozițiile lui Wittgenstein se impun câteva precizări. Mai întâi, Schlick a socotit că *Tractatus*-ul conține *in nuce* o nouă înțelegere a naturii activității filosofice și că aici se anunță, pentru prima dată, acea cotitură a filosofiei pe care și-a propus să o promoveze Cercul de la Viena[29]. El a văzut în Wittgenstein un gânditor de mare originalitate și nu a socotit că semnalarea insistentă a însemnătății ideilor acestuia ar fi de natură să pună în umbră propria lui personalitate. În scrierile lui Schlick de după 1925 întâlnim adesea dezvoltări accesibile și sistematice ale unor teme și idei care au primit în *Tractatus* doar formulări extrem de concise și adesea criptice. Desigur, Schlick a invocat asemenea teme și idei, așa cum le-a înțeles, în contextul preocupărilor sale și a orientărilor proprii gândirii sale. Subliniind ori de câte ori avea prilejul semnificația revoluționară a ideilor *Tractatus*-ului și ceea ce datorează acestor idei, Schlick a rămas totuși, sub multe aspecte, un gânditor independent. Textul a cărui traducere românească este publicat ca Addendă a acestui volum este doar una dintre mărturiile concludente în această privință. Schlick schițează aici un punct de vedere original asupra unei teme filosofice venerabile, cea a sensului vieții. Dezvoltând în mod

[28] Nici pregătirea, nici orientarea preocupărilor sale nu îl puneau pe Schlick în situația de a-i concura pe acest teren pe cercetători ca Reichenbach, Carnap sau Hempel.

[29] Vezi îndeosebi prima parte a articolului programatic al lui Schlick, publicat în primul număr din *Erkenntnis*, care poartă tocmai acest titlu. În decembrie 1924, Schlick îi scria pentru întâia oară lui Wittgenstein, pe care nu îl cunoștea încă personal: „Există, așadar, aici (în *Cercul lui Schlick* - n.m. M.F.) un număr de oameni - eu însumi mă număr printre ei - care sunt convinși de însemnătatea și corectitudinea ideilor dumneavoastră fundamentale și au dorința vie să contribuie la răspândirea vederilor dumneavoastră..." (B. McGuiness, *Vortwort des Herausegebers*, în Fr. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 13.)

admirabil această temă, el contravine fățiș uneia din concluziile fundamentale ale *Tractatus*-ului, acea că „ceea ce este mai înalt", valorile, pot „să se arate", dar că ele nu pot să devină obiectul unui discurs teoretic.

Merită amintit că în hârtiile rămase de la Schlick s-a găsit proiectul unei cărți intitulate *Filosofia tinereții*, o carte care își propunea dezvoltarea amplă a ideilor schițate în studiul despre sensul vieții publicat în 1927. Alături de un capitol deja redactat sub *titlul Jocul, sufletul tinereții,* Schlick a notat și titlurile a încă două capitole: *Frumusețea, chipul tinereții* și *Noblețea, inima tinereții*[30]. Faptul este cu atât mai remarcabil cu cât discuțiile pe care Wittgenstein le-a purtat cu Schlick și Waismann în anii 1929-1932, acesta a reluat cu multă energie ideea că valorile, în particular valorile morale, nu pot constitui obiectul unei elaborări teoretice, subliniind că orice încercare de a spune ceva despre valori și sensul vieții este sursa multora din acele nonsensuri care pot fi întâlnite în scrierile filosofice[31]. Wittgenstein nu l-a putut însă convinge pe Schlick. Ceea ce a gândit și a scris Schlick nu a fost niciodată o simplă reluare a ideilor altora. Dacă s-a putut totuși crea această impresie cu privire la relația lui intelectuală cu Wittgenstein[32], o explicație ar fi aceea că lui Schlick ideile

[30] Vezi H. Feigl, *Moritz Schlick, a Memoir*, în (ed.) E. T. Gadol, *Rationalitiy and Science. A Memorial Volume for Moritz Schlick in the Celebration of the Centennial of His Birth*, Wien, New York, Springer Verlag, 1982, p. 56.

[31] În decembrie 1929 Wittgenstein spunea: „Socotesc în mod sigur drept important să se pună capăt întregii vorbării despre etică – dacă există cunoaștere, dacă există valori, dacă binele poate fi definit etc. În etică se face întotdeauna încercarea de a spune ceva ce nu atinge estența lucrurlui și nu îl poate atinge vreodată". (Fr. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, p. 69.) În ianuarie 1930, tema este reluată în următoarea formulare: „Omul are tendința de a alerga spre granițele limbajului. Această alergare se referă la etică. Tot ceea ce descriu este în lume. În descrierea completă a lumii nu intră niciodată vreo propoziție a eticii..." (*Op. cit.*, p. 93). Iar în decembrie 1930, Wittgenstein modifica un cunoscut aforism al lui Schopenhauer („A predica morala este ușor, a întemeia morala este greu") spunând: „A predica morala este ușor, a întemeia morala este imposibil" (*op. cit.*, p. 118).

[32] Referindu-se la „vraja" pe care a exercitat-o Wittgenstein asupra lui Schlick, un membru al grupului nota: „... am fost uneori destul de mâhnit să-l văd pe Schlick preamărindu-și idolul până la autodepreciere: îi atribuia lui Wittgenstein idei de care el însuși le-a formulat înainte de a fi văzut *Tractatus*-ul". (Karl Menger, *Memoires of Moritz Schlick*, în (ed.) E. T. Gadol, *Op. cit.*, p. 84.)

i se păreau atât de importante încât era înclinat în mod spontan să aducă în prim plan ceea ce câștiga el în contactul cu gânditori de primă mărime în raport cu ceea ce putea oferi singur. Unul din foștii lui elevi, filosoful italian Ludovico Geymonat sublinia că intersul lui Schlick pentru adevăr se exprimă într-un mod caracteristic în lipsa lui de preocupare pentru recunoașterea contribuțiilor personale la promovarea unei anumite orientări a gândirii[33].

Toți cei care l-au cunoscut pe Schlick au fost impresionați de desăvârșita lui sinceritate, onestitate și integritate intelectuală, de deplina lui lipsă de pretenții, unite cu o excepțională înțelegere și receptivitate pentru toate valorile vieții. Poate nimic nu-i era mai străin lui Schlick decât *scientismul*, etichetă atribuită până astăzi cu predilecție orientării inițiate de Cercul de la Viena. „Noi toți suntem poeți împiedicați", îi spunea el odată lui Waismann[34]. Îndeletnicirea cu filosofia își dă pe deplin roadele doar atunci când ea își pune pecetea nu numai asupra modului nostru de a gândi, ci și a celui de a trăi. Nu este cu adevărat filosof cel care nu reușește să-și păstreze seninătatea printr-un efort de detașare față de vicisitudinile vieții cotidiene. „Ar fi imoral să luăm prea în serios lucruri mici. Cine ia prea în serios ceea ce este mic, nu poate lua în serios ceea ce este mare"[35]. Naturalețea și lipsa de pretenții erau pentru Schlick semne ale autenticității omenești. „Dorința de a face o anumită impresie - spunea el - este adevărata pierdere a inocenței"[36]. Cât de mult credea Schlick în valoarea sincerității și naturaleții ne-o spune cel mai bine scrisul său. Citind astăzi textele sale de o claritate de cristal ne putem aduce aminte de o remarcă a istoricului german al ideilor Hans Blumenberg: „Filosofia nu are voie să fie grea. Căci altfel ceva nu este în ordine cu cel care o reprezintă".

Mircea FLONTA

---

[33] L. Geymonat, *Entwicklung und Kontinuität im Denken Schlicks*, în (Hg.) B. McGuiness, *Zurück zu Schlick*, p. 28.

[34] Vezi Fr. Waismann, *Vorwort*, p. X.

[35] *Ibidem*, p. XXXI.

[36] *Ididem*, p. XXX.

Trăire, cunoaștere, metafizică*

(*Erbhen, Erkonnen, Metaphysik,*
publicat pentru prima dată în *Kant-Studien*, 31, 1926)

Gorgias, marele nihilist, a afirmat că chiar dacă ar exista cunoaștere noi nu am putea să o comunicăm. El nu are dreptate. Căci stă în natura cunoașterii că ea trebuie să poată fi comunicată. Comunicabil este ceea ce poate fi formulat într-un fel sau altul, ceea ce înseamnă că poate fi exprimat prin simboluri de un fel sau altul, fie ele cuvinte ale limbajului, fie alte semne. Orice cunoaștere constă tocmai în aceea că un obiect, și anume cel ce urmează să fie cunoscut, va fi pus în relație cu alte obiecte, adică cu acelea prin care va fi cunoscut; iar aceasta își găsește expresia în faptul că obiectul cunoscut va fi desemnat cu ajutorul acelorași noțiuni care au fost puse deja în corespondență cu acele obiecte. Tocmai această relație simbolică a desemnării, a punerii în corespondență, este, așadar, caracteristică pentru natura cunoașterii, o relație care este, în același timp, întotdeauna, expresie, reprezentare simbolică. Cunoașterea este, așadar, ceea ce poate fi comunicat; orice cunoștință este comunicabilă și tot ce este comunicabil constituie cunoaștere.

Ce anume nu poate fi comunicat? Dacă privesc o pată roșie, atunci nu pot să spun nimănui cum este alcătuită percepția mea asupra culorii roșii. Cel ce este orb din naștere nu poate primi prin nici o descriere o reprezentare despre conținutul unei percepții a culorii. Cel care nu ar fi resimțit-o niciodată nu va putea fi informat prin nici o cunoștință despre ceea ce simți când simți plăcere. Iar celui care a resimțit-o o dată, dar apoi a uitat, și nu a mai fost vreodată capabil să o simtă, acelui nu i-ar putea-o spune vreodată nici chiar eventualele însemnări pe care le-a făcut atunci când a avut această trăire. Și același lucru este valabil, cum recunoaște fiecare, pentru toate calitățile ce survin drept conținuturi ale conștiinței. Noi luăm cunoștință de ele numai prin trăire nemijlocită. Le resimțim pur și simplu, iar conținutul *a ceea ce resimțim* nu poate fi comunicat prin nici o cunoștință. El nu este exprimabil, nu poate fi transmis altuia. Opoziția dintre cunoaștere și trăire, o opoziție

asupra căreia obișnuiesc să atrag atenția cu multă insistență, se acoperă cu opoziția dintre comunicabil și necomunicabil.

Toată lumea admite că la întrebarea dacă roșul pe care îl simt și roșul pe care îl simte altul (de exemplu, atunci când privim în același timp același obiect de culoare roșie) este aceeași culoare nu se poate pur și simplu răspunde. Nu există nici o metodă și nici nu poate fi gândită vreuna cu ajutorul căreia cele două trăiri să poată fi comparate și să se poată răspunde astfel la întrebare. Întrebarea nu are, prin urmare, vreun sens ce poate fi indicat; nu pot explica ce am propriu-zis în vedere atunci când afirm că două persoane diferite au trăiri identice din punct de vedere calitativ. Este problematic dacă va trebui să desemnăm asemenea întrebări, întrebări care nu permit în mod principial vreun răspuns, drept lipsite de sens sau dacă va trebui să spunem: ele au un sens, dar noi nu suntem în stare să-l indicăm. Oricum am hotărî, ar fi în orice caz fără sens să formulăm asemenea întrebări în știință sau în filosofie, căci nu are nici un rost să punem întrebări atunci când știm că nu putem primi un răspuns.

De aceleași întrebări ține și întrebarea dacă în exemplele date semenul nostru are o senzație de culoare, în genere vreo senzație oarecare, o conștiință; cu alte cuvinte, întrebarea despre existența *eului* altuia. De ele ține, mai departe, și problema «existenței» unei lumi exterioare în genere. Ceea ce este propriu-zis existența, realitatea, nu poate fi formulat în concepte, nu poate fi exprimat prin cuvinte. Pot fi, desigur indicate criterii pe baza cărora vom distinge, în știință și în viață, ceea ce «există în mod real» de simpla «aparență» - dar întrebarea cu privire la realitatea lumii exterioare vizează, cum se știe, mai mult. Ceea ce ar fi însă propriu-zis acest «mai mult», care este avut în vedere atunci când se atribuie lumii exterioare existență, este în orice caz pe de-a întregul inexprimabil. Nu avem nimic împotrivă ca să se atribuie unei asemenea întrebări un sens, dar trebuie să afirmăm cu toată energia că acesta nu poate fi indicat.

Constatăm, totuși, că filosofii se îndeletnicesc mereu cu probleme de acest gen, iar afirmația noastră este că esența unor asemenea întrebări se acoperă în mod deplin cu ceea ce se obișnuia de foarte de mult să se înțeleagă prin *metafizică*. Aceste întrebări iau naștere însă datorită faptului că ceea ce poate fi doar conținut al unei trăiri este considerat în mod fals drept conținutul posibil al unei cunoștințe, și aceasta numai datorită faptului că se încearcă să se comunice

ceea ce este principial incomunicabil, să se exprime ceea ce este inexprimabil.

Ce poate fi însă exprimat, dacă conținutul propriu-zis al trăirilor este dincolo de orice fel de descriere? Ce mai rămâne, dacă toate calitățile resimțite în mod subiectiv, culori, tonuri, sentimente, pe scurt dacă toate determinările calitative ale fluxului conștiinței nu intră în discuție, deoarece, fiind pur și simplu subiective, nu pot să fie comunicate. S-ar putea crede, mai întâi, că nu rămâne în genere nimic, căci noi nu putem goli pe deplin toate trăirile și gândurile de orice conținut. Sau sunt, eventual, relațiile dintre conținuturile conștiinței ceva ce scapă sferei subiective și poate de aceea să fie comunicat?

Nu știu, ce-i drept, dacă cineva care privește un obiect roșu simte ceea ce simt eu, dar constat că el desemnează acest obiect în mod constant drept roșu (dacă nu cumva este daltonist). Putem deduce de aici că noi nu știm, firește, dacă cuvântul «roșu» are pentru el același sens ca și pentru mine, dar că el asociază, în orice caz, cuvântului «roșu» întotdeauna același sens. Am putea însă să fim tentați să spunem că, în fiecare caz, relația egalității între două trăiri va fi resimțită de el în același fel ca și de mine. Această formulare nu ar fi însă corectă căci, încă o dată, trăirea egalității nu trebuie să fie din punct de vedere calitativ, din punctul de vedere al conținutului, aceeași la alții ca și la mine. Modul cum resimte el relația atunci când vede, bunăoară, două obiecte identice ar putea fi diferit de modul cum resimt eu relația în aceleași împrejurări – presupunând că ar avea un sens să vorbim aici, în genere, despre identitate sau diferență. La fel ca toate trăirile, trăirile relațiilor conțin întotdeauna momente calitative; ele sunt diferite în ceea ce privește conținutul. Prin ce anume se deosebește, de exemplu, trăirea unei alăturări spațiale de trăirea unei succesiuni în timp este ceva ce nu poate fi exprimat în concepte, ci trebuie să fie, în ultimă instanță, resimțit în mod subiectiv. Relațiile spațiale și temporale intuitive au conținuturi diferite din punct de vedere calitativ, și același lucru este valabil în ceea ce privește toate relațiile care sunt resimțite în mod nemijlocit. Dacă însă nici conținuturile conștiinței și nici relațiile dintre ele nu sunt exprimabile, ce mai rămâne atunci să fie comunicat?

Faptul că, în mod uimitor, mai rămâne ceva ne-o arată teoria logică a «definiției implicite». Căci esența acestui gen de definiție constă în aceea că ea precizează noțiuni fără a indica câtuși de puțin ceva ce ține de conținut, fără a trebui să recurgă la caracteristici

calitative, oricare ar fi acestea. Această teorie, care nu poate fi prezentată aici mai de aproape[1], determină noțiunile stabilind relații pur formale, relații între acestea care sunt detașate de orice conținut. Esența noțiunilor definite implicit constă în satisfacerea acestor relații pur formale. (De exemplu, relația «între», o relație ce intervine în definiția implicită a conceptelor de bază ale geometriei abstracte, nu conține în nici un fel ceva din sensul intuitiv pe care îl legăm de acest cuvânt, ci desemnează doar o relație în genere, fără a presupune ceva referitor la «esența», la «natura» ei; se cere doar ca termenul să desemneze întotdeauna una și aceeași relație.) Definiția implicită reprezintă însă unica posibilitate de a ajunge la noțiuni goale de conținut. (Căci de îndată ce nu doresc să definesc noțiunile prin relațiile reciproce dintre ele, așa cum o face definiția implicită, le-aș putea fixa doar prin relația de corespondență cu ceva real, dar prin aceasta li s-ar atribui un conținut). Prin urmare, prin raportare la ea putem să găsim soluția problemei noastre și putem spune: deoarece nimic din ceea ce ține de conținut în diversitatea uriașă a trăirilor noastre nu poate deveni obiect al unui enunț, urmează că enunțurilor de orice gen nu le vom putea asocia nici un alt sens în afară de faptul acela că ele exprimă relații pur formale. Și ce anume trebuie înțeles prin expresiile «relație formală» sau «proprietate» este ceea ce va trebui să derivăm din teoria definiției implicite.

Această determinare este pur și simplu fundamentală și de o însemnătate uriașă pentru filosofie. Corectitudinea ei va trebui să fie recunoscută de către toți aceia care sunt convinși de faptul neîndoielnic că tot ceea ce este calitativ și ține de conținut în trăirile noastre va trebui să rămână întotdeauna ceva privat, ceva ce nu poate în nici un fel să devină cunoscut mai multor persoane. Oricât de paradoxal ar suna, este în mod literal adevărat că toate enunțurile, de la enunțurile cele mai obișnuite ale vieții de fiecare zi la cele mai complicate enunțuri ale științei, redau întotdeauna doar relații formale ale lumii și că pur și simplu nimic din calitatea trăirilor noastre nu pătrunde în ele. S-a afirmat adesea despre fizică, de cele mai multe ori cu intenția unui reproș, că ea nu ia în considerare câtuși de puțin latura calitativă a lumii și că oferă în locul ei o construcție de formule și noțiuni abstracte, lipsite de conținut. Vedem acum că enunțurile fizicii teoretice nu se deosebesc, din acest punct de vedere, câtuși de puțin de enunțurile vieții de fiecare zi și nici de cele ale

[1] Vezi cartea mea, **Allgemeine Erkenntnislehre**, ediția a doua, 1925, § 7.

științelor umaniste. (*Geisteswissenschaften*)[2]. Doar în aparență pătrunde în cele din urmă ceva din diversitatea calitativă a universului, deoarece în propozițiile lor intervin multe cuvinte ce desemnează ceva trăit în mod nemijlocit. S-ar părea că fizicianului îi este interzis să vorbească, odată cu poetul, despre o pajiște verde și de un cer albastru sau, odată cu istoricul, despre entuziasmul unui erou al istoriei sau despre extazul întemeietorului unei religii. Este adevărat că el nu folosește aceste cuvinte, dar nu este adevărat că el nu ar fi în stare în mod principial să exprime cu ajutorul sistemului său de concepte ceea ce constituie sensul comunicabil al exprimărilor istoricului sau poetului. Căci sensul oricărui cuvânt folosit de poet sau de psiholog va putea fi dat și explicat, în toate împrejurările, doar prin regresul spre relațiile formale dintre obiecte. Cuvântul «verde» nu este mai bogat ci, dimpotrivă, chiar mai sărac decât conceptul de frecvență a undelor de lumină pe care îl pune fizicianul în locul lui. Căci cuvântul «verde» nu exprimă de fapt ceea ce simțim privind o pajiște verde, cuvântul nu este înrudit sub aspectul conținutului cu senzația verdelui, ci el exprimă doar relația formală prin care sunt legate toate obiectele ce sunt verzi[3]. Științele umaniste și poezia nu se deosebesc de știința exactă prin faptul că pot *exprima* ceva ce le este interzis acestora (dimpotrivă, ele pot enunța mai puțin), ci prin aceea că ele nu exprimă doar ci, totodată, vreau să realizeze, ceva diferit. Ele își propun, în cele din urmă, să inspire și să producă *trăiri*, precum și să extindă în anumite direcții domeniul trăirilor noastre. Cunoașterea este pentru științele umaniste doar un mijloc în vederea unui scop (chiar dacă ele recunosc acest lucru uneori fără plăcere). Iar poezia atinge acest scop chiar și fără a recurge la vreun mijloc, prin influență directă. Nu fără dreptate este opusă de aceea, uneori, cunoașterea din științele exacte

---

[2] *Geisteswissenschaften* se poate traduce în limba română și prin *științe ale spiritului, științe umaniste* sau *științe morale.*

[3] A se vedea considerațiile pătrunzătoare și incontestabile ale lui Rudolf Carnap, din lucrarea lui **Der logische Aufbau der Welt**, în care el arată că toate propozițiile științifice trebuie să fie limitate la relații pure de natură structurală - un concept ce corespunde conceptului nostru de «relații formale». Adăugăm că această observație este valabilă și pentru propozițiile cu sens, căci argumentele rămân valabile pentru toate enunțurile, chiar și pentru cele neștiințifice. Vezi, mai departe, Ludwig Wittgenstein, **Tractatus logico-philosophicus**, în germană și în engleză, Londra, 1922.

«înțelegerii» din științele umaniste, cea din urmă fiind un gen de trăire care se atașează anumitor cunoștințe. Istoricul a «înțeles» un eveniment istoric dacă a reușit să-și apropie acele trăiri despre care are motive să creadă că au fost cele ale persoanelor implicate în acel eveniment. Despre relația cu valorile putem gândi ce dorim - pentru mine personal este ceva de la sine înțeles că îmbogățirea trăirilor este întotdeauna datoria mai înaltă, chiar cea mai înaltă în genere - cu condiția să ne ferim de confundarea acestor sfere net despărțite. Trăirea adâncă nu este mai valoroasă deoarece ar reprezenta un gen mai înalt de cunoaștere, căci ea nu are nimic de a face cu cunoașterea. Și dacă cunoașterea lumii nu este același lucru cu trăirile despre lume, aceasta nu se întâmplă fiindcă cunoașterea și-ar realiza prost misiunea ei, ci deoarece cunoașterii, potrivit naturii și definiției sale, îi revine din capul locului o altă misiune, ce se situează într-o cu totul altă direcție față de cea în care se află trăirea.

Trăirea este conținut, cunoașterea se preocupă doar de forma pură. Introducerea inconștientă a valorizării în întrebări ce privesc natura realității va duce întotdeauna la amestecul trăirii și cunoașterii. Citim, în acest sens, la H. Weyl: «Desigur că cel ce vrea doar să formalizeze și nu să vadă în probleme de ordin logic, - iar formalizarea este boala matematicienilor - acela nu va ajunge la rezultate bune în îndeletnicirile sale cu Husserl sau cu Fichte.»[4] Pentru noi este însă clar: dacă formalizarea este o boală, atunci nimeni dintre cei ce vor să dobândească cunoaștere de dragul cunoașterii nu poate să fie sănătos. Sarcina și funcția pur formală a cunoașterii va fi, poate, cel mai bine exprimată spunându-se: orice cunoaștere este, întotdeauna, o activitate de ordonare și de calcul, niciodată o contemplare și trăire a lucrurilor.

Cunoașterea este, așadar, potrivit naturii sale, cunoașterea formelor și relațiilor, și nimic altceva. Doar relațiile formale sunt accesibile cunoașterii în sensul definit mai sus, adică judecăți în sensul pur logic al cuvântului. Datorită însă faptului că tot ceea ce ține de conținut, tot ce aparține doar subiectului nu mai apare aici,

---

[4] *Jahresbericht der Deutschen Mathematischen Vereiningung*», 28, 1919, p. 85. Din cea mai recentă scriere a lui Weyl, excelenta sa **Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft**, apărută în colecția *Handbuch den Philosophie*, München și Berlin, 1926, rezultă însă că el este în esență pe deplin de acord cu premisele considerațiilor de mai sus.

cunoașterea, și totodată judecata, au dobândit avantajul unic în felul lui că valabilitatea lor nu mai este limitată doar la ceea ce este subiectiv.

S-ar putea, firește, argumenta: relațiile pe care poate să le exprime cel ce judecă sunt, totuși, doar raporturi între trăirile sale, el nu poate să treacă peste acestea. Va trebui, așadar, să rămânem la punctul de vedere care, în formularea lui kantiană, sună în felul următor: cunoașterea este posibilă numai cu privire la fenomene, adică numai cu privire la ceea ce este imanent. În realitate lucrurile stau însă după cum urmează: fie ne situăm pe punctul de vedere al solipsismului, pentru care este „real" numai ce este resimțit de mine în acest moment, fie se formulează și enunțuri despre alte obiecte decât despre trăiri nemijlocite. Numim cele ce nu sunt obiecte ale trăirilor „transcendente", independent de faptul dacă le concepem (împreună cu pozitivismul riguros) drept construcții logice sau le atribuim (împreună cu realismul) „realitate de sine stătătoare". Deosebirea dintre cele două puncte de vedere privește, potrivit celor spuse mai sus, ceea ce nu poate fi exprimat, adică ea însăși nu poate să fie formulată. Indiferent dacă sensul afirmației că aceste obiecte transcendente sunt reale poate fi indicat sau nu, ele vor fi gândite, în orice caz, în mod constant în anumite relații cu trăirile. Ceea ce este valabil și pentru „lucrul în sine" al lui Kant. Căci în termenul *fenomen* stă deja un anumit raport cu ceva care apare, se manifestă prin *fenomen*. Dacă nu vrem să recunoaștem acest raport ca ceva bine stabilit, atunci existența fenomenului nu ar mai fi legată de un anumit lucru, el nu ar mai fi manifestarea acestui lucru, ci ceva de sine stătător, iar vorbirea despre *fenomen* ar fi în genere lipsită de sens. Dar acest raport pur formal al trăirilor, ce sunt date, cu obiectele, ce nu sunt date (transcendente), un raport ce trebuie să fie acceptat în mod constant pentru a putea vorbi de cele din urmă, ajunge pentru a le face și pe acestea pe deplin cognoscibile. Căci dacă trăirile sunt univoc coordonate cu anumite obiecte ale lumii, atunci orice enunț asupra celor din urmă, care privește doar raporturile formale, este, în același timp, un enunț despre primele. Relațiile formale ale obiectelor „transcendente" sunt determinate pe deplin prin aceste coordonări. „Lucrurile în sine" sunt, așadar, exact în același sens și în aceiași măsură cognoscibile ca și „fenomenele"; ultimele nu sunt câtuși de puțin mai accesibile științei decât primele. Desigur că numai obiectele imanente sunt accesibile trăirii, nu și cele transcendente – dar această deosebire

nu este pentru cunoaștere nici interesantă, nici sesizabilă. Kant a ajuns la teoria lui cu privire la incognoscibilitatea lucrurilor printr-o confundare a trăirii nemijlocite (Kennen)[5] și cunoașterii (Erzennen)[6]. Punctul de vedere câștigat aici poate fi găsit formulat în mod clar la B. Russell: „Orice propoziție, care are un sens ce poate fi comunicat, trebuie să fie valabilă pentru ambele lumi sau pentru nici una. Singura deosebire trebuie să stea în acea esență a individualului ce nu poate fi redată prin cuvinte și desfide descrierea, individ'al care este, tocmai din acest motiv, irelevant pentru știință[7].

Potrivit celor spuse, nu există nici o îndoială că o cunoaștere autentică a lumii transcendente este pe de-a întregul posibilă și că ea va fi acceptată de oricine nu stă pe punctul de vedere al solipsismului și nu refuză de aceea să vorbească în genere despre lucruri transcendente. (Amintim încă o dată că este indiferent dacă prin aceste lucruri se înțeleg simple construcții logice sau realități de sine stătătoare, deoarece între ambele concepții nu există o diferență ce poate să fie indicată.) Dacă se definește, așadar, așa cum se întâmplă de obicei, metafizica drept știință despre transcendent, atunci ea nu este doar pur și simplu posibilă, ci lucrul cel mai ușor din lume. Căci toate propozițiile pe care le pronunțăm în genere au un sens ce depășește ceea ce este nemijlocit dat, trăit, adică au, potrivit terminologiei noastre, o semnificație transcendentă.

Aceasta ne arată că definiția metafizicii drept știință a transcendentului nu poate să fie adecvată deoarece ea nu satisface semnificația care i-a fost dată întotdeauna cuvântului *metafizică* în filosofie. Căci, fără îndoială, intenția a fost ca să se desemneze prin acest cuvânt o știință aparte, deosebită în mod principal de celelalte. Într-adevăr, s-a crezut că o cunoaștere a transcendenței este ceva deosebit, ceva inaccesibil cunoștințelor științelor particulare și ale vieții cotidiene. Dar cel ce și-a dat seama că nu acesta este cazul, va

---

[5] Termenul german *Kennen,* așa cum este el utilizat de autor, este un echivalent al termenului englez *aquaintance.* Acesta din urmă ar putea fi redat imperfect prin expresii românești ca *trăire nemijlocită, experiență nemijlocită* sau *luare la cunoștință. Pentru aquaintance, vezi B. Russell, Problemele filosofiei, traducere de M. Ganea, 1995, 1998, Editura All, pp. 27-37 și M. Flonta, Cognitiv. O introducere critică în problema cunoașterii,* Editura All, 1994, pp. 25-27. (N.tr.)

[6] Vezi și cartea mea *Allgemine Erkenntnistheorie,* 2 Arflage, 1925, § 27.

[7] B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy,* p. 61.

trebui să caute lucrul aparte pe care l-a vrut întotdeauna metafizica altundeva. Acest loc este ușor de găsit deoarece mulți filosofi de orientare metafizică ne-au dat ei înșiși cele mai clare lămuriri în această privință.

Înainte de a ne opri asupra lor, va fi cercetată pe scurt opinia unei categorii de gânditori care au produs confuzie în această privință printr-o greșeală importantă. Este vorba de reprezentanții așa-numitei „metafizici inductive". Și ei înțeleg prin metafizică pur și simplu cunoașterea lumii transcendente. Ei cred, mai departe, că ea ar fi posibilă cu ajutorul acelorași metode ca și cele ale științei despre lumea empirică, dar sunt, totuși, de părerea că metafizica ar putea fi delimitată ca o știință deosebită de celelalte științe. Ei pot susține această opinie doar trasând linia de despărțire dintre lumea transcendentă și lumea noastră altfel decât am făcut-o în cele de mai sus. În timp ce noi am situat de o parte a graniței numai ceea ce este trăit în mod nemijlocit, ceea ce este pur și simplu dat, și am socotit tot restul drept transcendent, reprezentanții metafizicii inductive adoptă în mod necritic o idee veche care nu socoate ca aparținând transcendentului toate acele obiecte despre care științele particulare și cunoașterea umană formulează enunțuri valide, ci le atribuie împreună cu datul unei „lumi empirice" lărgite. Abia de aici încolo începe împărăția transcendetului. De unde anume însă, în această privință se caută în zadar indicații clare. Întâlnim de cele mai multe ori exprimat clar gândul general că „în spatele" lumii accesibile științelor s-ar găsi o altă lume, ale cărei obiecte nu numai că nu ne sunt cunoscute în mod nemijlocit, nu ne sunt date - căci acest lucru este valabil cu privire la multe alte lumi „empirice" - ci sunt închise cunoașterii într-un mod aparte, misterios (și aceasta se indică prin acel „în spatele"). Aici transcendentul sau „lucrul în sine" este definit neclar și doar într-o modalitate negativă ca ceea ce nu este în mod principial accesibil cercetării științifice curente. În ciuda adăugării cuvântului „principial", aceasta este o determinare oscilantă. Pentru Kant, bunăoară, problema finitudinii lumii a fost una de natură metafizică, în timp ce astăzi ea aparține astronomiei și fizicii. În timp ce ideea mai veche considera acel zid despărțitor ca fiind de netrecut, propovăduitorii metafizicii inductive vor să-l mențină, dar să deschidă totuși drumul și privirea spre partea cea-laltă. Metoda inducției, care ar face posibilă în genere trecerea de la ceea ce este cunoscut la ceea ce nu este cunoscut, ne-ar conduce dincolo de acel zid chinezesc, ne-ar îngădui să tragem concluzii din

ceea ce este accesibil experienței asupra a ceea ce nu este în mod principial accesibil experienței.

Dar inducția este demersul prin mijlocirea căruia derivăm propoziții generale din propoziții singulare, extinzând asupra tuturor cazurilor ce aparțin unui gen ceea ce am observat în anumite cazuri ale genului. Extinderea cunoașterii obținută prin inducție are loc, așadar, potrivit naturii ei doar asupra unei instanțe de același fel, ea umple golurile pe care le-a lăsat experiența într-un anumit domeniu și dă prin aceasta o privire sintetică, completă asupra întregului domeniu. Din acestea rezultă că inducția nu poate explora un domeniu cu totul nou; cunoașterea de ordin general pe care ne-o oferă ea nu poate fi de un gen fundamental diferit de cel câștigat prin observații individuale; dacă pentru cele din urmă există undeva o graniță principială (necontingentă), atunci inducția nu este în mod sigur capabilă să o depășească. O examinare mai îndeaproape a adevărurilor găsite realmente inductiv în știință confirmă această afirmație. Inducțiile devin lipsite de siguranță și amenință să devină pe de-antregul false dacă se îndepărtează prea mult de instanțele particulare, fără a părăsi totuși teritoriul acestora; ele devin însă pur și simplu imposibile și lipsite de sens dacă vor să realizeze saltul într-o sferă cu totul nouă. Cu alte cuvinte: orice extindere inductivă a cunoașterii care își are punctul de plecare în știință rămâne în mod necesar înăuntrul științei, nu duce niciodată la ceva cu totul nou și diferit, adică nu duce niciodată la o metafizică. Dacă inducția este extinsă chiar și dincolo de limitele în care ea este permisă, o asemenea extrapolare conduce doar la propoziții generale, propoziții care potrivit naturii lor au un caracter științific. Ele pot cel mult să fie false, dar nu pot să fie metafizice, adică nu pot să aparțină unui domeniu ce stă în mod principial dincolo de orice știință. Vedem, prin urmare, că o cunoaștere inductivă a unui „transcendent", în acel sens al cuvântului care a fost criticat aici, este imposibilă, iar un filosof care practică metafizica inductivă va putea să susțină afirmarea posibilității ei doar dacă va schimba semnificația termenului și va înțelege prin *transcendență* nu depășirea granițelor care sunt trasate științei prin însăși natura ei, ci depășirea granițelor în care este închisă ea, la un moment dat, prin stadiul atins în mod întâmplător de cunoaștere. Atunci expresia *metafizica ca știință a transcendentului* nu va desemna o disciplină principial delimitată în raport cu științele particulare sau net despărțită de ele, ci metafizica va fi doar totalitatea ipotezelor celor mai generale care sunt, ce-i drept,

formulate pe temeiul datelor experienței, dar asupra corectitudinii cărora știința vremii nu poate să se pronunțe.

Va dori însă, oare, cineva în mod serios să definească metafizica în așa fel încât domeniul ei să fie această sferă a incertului, această împărăție a ipotezelor nesigure? În acest caz, metafizicianul nu ar fi decât un șarlatan care pretinde să ne ofere fructele adevărului de pe asemenea ramuri pe care brațul științei nu le atinge încă în prezent. Științei îi vor fi însă accesibile, pe măsura dezvoltării ei, ramuri tot mai înalte și atunci se va constata destul de des că fructele oferite de metafizică nu erau câtuși de puțin cele autentice, că ea ne-a înșelat oferindu-ne fructe necoapte de proveninență străină. Metafizica ne va înfățișa astfel un spectacol cu totul deplorabil. Ar fi posibil, firește, să concepem metafizica ca totalitate a propozițiilor celor mai generale, ca sumă a celor mai nesigure ipoteze, dar nu poate exista nici o îndoială că nici un adept al metafizicii nu a vrut vreodată să-i acorde un rol atât de ridicol. Rezultă că teoria metafizicii inductive ajunge în mod necesar la un concept al metafizicii care face din ea o caricatură și nu dă socoteală de adevăratul sens care a fost legat în mod constant de acest cuvânt.

Care este acest sens adevărat? El nu poate fi desprins decât din istoria filosofiei. Ea ne arată, așa cum cred eu, că numele *metafizică* nu a fost folosit pur și simplu pentru cunoașterea transcendentului, ci doar pentru așa-numita „cunoaștere intuitivă" a transcendentului. Ce anume trebuie înțeles prin aceasta ne-au spus-o cu cea mai pronunțată insistență noii metafizicieni, în primul rând Schopenhauer și Bergson. Dar o retrospectivă istorică ne învață că și gânditori din vremuri mai îndepărtate au avut același concept al cunoașterii metafizice, fără însă să îl formuleze în mod explicit. Când Schopenhauer spune că toate științele particulare consideră lucrurile oarecum doar din afară, aidoma celui care face ocolul unei clădiri și schițează fațadele ei din toate părțile, în timp ce metafizica intră în clădire pentru a o privi dinăuntru; când Bergson formulează propoziția că științele desemnează doar obiectele prin simboluri de tip spațial, în timp ce filosofarea (adică practica gândirii metafizice) constă în a te transpune printr-un act al intuiției în obiectul însuși; când Lotze proclamă: „Noi dorim nu numai să calculăm, ci și să înțelegem mersul lucrurilor"; când Taylor pronunță formula: „Sciences describes, philosophy explains"[8]: în toate aceste enunțuri se

[8] „Știința descrie, filosofia explică".

pretinde pentru metafizică un gen de cunoaștere aparte, care se deosebește în mod radical de cel al științelor și al vieții cotidiene, pe care am încercat să-l caracterizăm mai sus, în primele alineate ale acestui articol. Acest gen de cunoaștere aparte, propriu metafizicii, este intuiția. Această intuiție nu este acea anticipare ipotetică a unui rezultat al cunoașterii care precedă, în cazul tuturor noilor descoperiri, derivarea lui sistematică, nu este acea ghicire a unor corelații ascunse care îi reușește doar cercetătorului genial și poate fi numită pe drept cuvânt „cunoaștere intuitivă" în sens empiric, ci ea nu este nimic altceva decât simpla existență a unui conținut al conștiinței, o simplă prezență ce stă înaintea oricăror demersuri mintale, înaintea oricărei cunoașteri, pe scurt este pur și simplu ceea ce am numit mai sus *trăire*. Această intuiție metafizică va fi prezentă acolo unde conștiința va fi totuna cu obiectul de cunoscut, se va identifica cu el sau, cum spune expresia metafizică, va pătrunde înăuntrul său. Vedem așadar: metafizicianul nu vrea să cunoască câtuși de puțin lucrurile, el dorește să le *trăiască*. Că el desemnează această trăire prin cuvântul *cunoaștere*, este până la urmă dreptul său, dar aceasta înseamnă, firește, un echivoc. Acestui echivoc îi cade el însuși victimă, crezând că amândouă - cunoaștere și trăirea - au ceva comun, de exemplu un țel comun. Că acesta nu este cazul am indicat mai sus și am argumentat pe îndelete în alte lucrări[9].

A trăi ceva înseamnă a avea acel ceva drept conținut al conștiinței. Metafizicianul vrea, așadar, să cunoască obiectele făcând din ele conținut al conștiinței sale. Din acest motiv varietatea de metafizică cea mai tipică și cea mai răspândită este idealismul care, în formele sale diferite, afirmă că realitatea transcendentă este oarecum de genul idei, a reprezentării, al conținutului tipic al conștiinței. Astfel noi cunoaștem transcendentul la Platon contemplând ideea, adică preluând-o în parte în conștiința noastră; voluntarismul (bunăoară Schopenhauer) consideră că trăirea pe care o vom avea atunci când un lucru transcendent va intra în sufletul nostru va trebui să fie întotdeauna o trăire de natură volitivă; în același fel trebuie să fie înțeles și elanul vital al lui Bergson; tot astfel substanța metafizică a lui Spinoza este cea „quod pe se concipitur"[10]. Dar și materialismul, al cărui idee de bază pare să stea, la prima vedere,

[9] Vezi și lucrarea mea *Allgemeine Enbenntnistheorie*, §12 a celei de a doua ediții.

[10] „Care se concepe pe sine însăși"

în direcția opusă, merge în realitate pe același drum. Căci la o examinare mai atentă se vede că materia, pe care el o ridică la rangul de substanță metafizică, este gândită ca ceva ce poate fi reprezentat în mod senzorial; pentru el, conținutul noțiunii de materie este un dat ultim, nemijlocit. Intuiția lui se sprijină pe credința obscură că prin trăirea pe care o are cu ocazia privirii sau pipăirii unui corp are acces direct la „esența adevărată" a substanței. Aceste exemple sunt suficiente. Ele arată toate că năzuința metafizicii este, de fapt, orientată întotdeauna spre intuiția transcendetului.

Dar cum stau lucrurile cu împlinirea acestei năzuințe, cu posibilitatea acestei „cunoașteri" metafizice? Ei bine, dacă intuiția este trăire, iar conținutul unei trăiri este tocmai un conținut a conștiinței, adică potrivit definiției ceva imanent, rezultă că expresia „cunoaștere intuitivă" a transcendentului este un nonsens, o combinație contradictorie de cuvinte. Intuiția este potrivit naturii ei limitată la imanent (și ea nu este cunoaștere a imanentului). Realitatea transcendentă nu poate fi trăită, ea este numai atât timp transcendentă cât nu este trăită; aceasta este definiția ei. Cel care afirmă, împreună cu voluntarismul, că natura metafizică a ființei transcendente ar fi voința, acela spune de fapt: dacă ceea ce nu este trăit ar fi trăit atunci ar fi fost voință și exprimă prin aceasta un nonsens, căci ipoteza conține o contradicție. Cel care spune mai departe, cum face spiritualismul sau psihomonismul, că transcendentul naturii psihice este metafizicul, acela spune de fapt: dacă transcendentul nu ar fi transcendent, ci imanent, atunci el ar fi conținut al conștiinței - iar aceasta este în parte o contradicție, în parte o tautologie. (Dacă însă prin afirmația spiritualistă s-ar avea în vedere că nu există nici o ființă transcendentă, că tot ce este real este imanent, că numai conștiința și conținutul ei există, atunci această afirmație, presupunând că ar avea sens, aparține celor menționate mai sus, al căror sens nu poate fi în nici un caz indicat, exprimat, orice cuvânt despre el fiind vorbă goală).

La această contradicție se asociază o a doua. Să presupunem că imposibilul a devenit posibil, că metafizicianul a văzut ceea ce nu poate să fie văzut. El crede că poate să înfățișeze trăirea lui doar în cuvinte și concepte (căci pentru ce ar scrie el, altfel, cărțile sale?) și noi știm deja că aceasta înseamnă: el dorește să exprime ceea ce în mod principial nu poate să fie exprimat. Căci potrivit celor spuse mai înainte, cu ocazia acestei traduceri în cuvinte și simboluri ar trebui să se piardă din nou tocmai ceea ce a fost specific în trăire;

numai relațiile formale vor rămâne și vor putea fi citite din simboluri. Dar acestea vor putea fi câștigate tot atât de bine fără nici o trăire, fără nici o intuiție; am văzut că relațiile formale ale transcendentului sunt accesibile deja în întregime prin discursul obișnuit al științelor empirice. Prin metodele științelor particulare va fi câștigată întreaga cunoaștere asupra existentului; orice altă „ontologie" este vorbărie goală. Filosoful poate căuta ori câte cuvinte pentru trăire; el poate însă să descrie prin ele doar însușirile formale ale acesteia, conținutul îi scapă în mod constant. Chiar dacă ar exista o „cunoaștere intuitivă" în sensul său, metafizicianului nu i-ar rămâne decât tăcerea.

Putem să înțelegem cu ușurință de ce nu putem scăpa de impresia că este pur și simplu lipsit de sens să se formuleze un asemenea enunț ca cel al voluntarismului: „Tot ce este real este voință". El este lipsit de sens ca enunț metafizic, adică dacă desemnăm prin cuvântul *voință* trăirea nemijlocită a însuși actului voinței potrivit conținutului său. Dar aceasta nu este singura semnificație a enunțului pot fi avute în vedere și însușirile formale ale actului de voință și atunci propoziția primește deîndată un sens empiric; corectitudinea ei va putea fi confirmată sau infirmată în mod principial prin cunoaștere discursivă. Dacă s-ar fi stabilit că în orice trăire a unui act de voință succesiunile și coexistențele componentelor sale psihice ascultă de o anumită formulă structurală, atunci conținutul conceptului științific „voință" ar fi tocmai această structură formală, iar afirmația voluntaristă „Totul este voință" ar spune: toate evenimentele din lume sunt de așa natură încât ele pot fi descrise tocmai prin această formulă structurală. (Un analog în științele fizice: afirmația „Toată materia este de natură electrică" ar însemna „Toate evenimentele materiale pot fi descrise prin ecuațiile fundamentale ale teoriei electricității".) Se vede că aceasta nu mai este o afirmație metfizică, ci o propoziție a științei care ar putea fi verificată în mod empiric. Într-un mod asemănător pot fi transformate și alte propoziții metafizice în propoziții ale științelor empirice, dacă dăm cuvintelor ce intervin în ele semnificațiile formale corespunzătoare, situație în care se constată, aproape în toate cazurile, că nu mai există nici un temei pentru a afirma aceste propoziții. De îndată ce înțelegem însă propozițiile în mod metafizic, adică stabilim conținuturi nemijlocite ale trăirii ca semnificații ale cuvintelor și aplicăm apoi aceste cuvinte totuși transcendentului, propozițiile nu vor fi false, ci, prin dubla contradicție pe care o conțin, cu desăvârșire lipsite de sens.

Metafizica este prin urmare, imposibilă deoarece ea cere ceva ce reprezintă o contradicție în termeni. Dacă metafizicianul ar năzui doar spre trăire, atunci ceea ce își dorește ar fi realizabil, și anume prin poezie, artă, prin viața însăși, care prin provocările ei sporește bogăția conținuturilor de conștiință, a imanentului. Dacă însă el vrea să resimtă subiectiv transcendentul, atunci el confundă viața cu cunoașterea și alerga printr-o dublă contradicție, după fantasme goale. Există totuși ceva consolator în această situație, și anume că și sistemele metafizice sunt mijloace de îmbogățire a vieții lăuntrice, că ele produc trăiri, sporind prin aceasta varietatea a ceea ce este imanent, a ceea ce ne este dat. Ele pot oferi anumite satisfacții deoarece pot să ne dea ceva din ceea ce caută metafizicianul, și anume trăire. Ele nu oferă, desigur, așa cum crede metafizicianul, o trăire a ceea ce este transcendent. Vedem în ce sens precis este corectă părerea, adesea exprimată, că filosofemele metafizicienilor sunt poetici conceptuale. Ele joacă, într-adevăr, în sfera cuprinzătoare a culturii, un rol asemănător cu cel al poeziei; ele servesc îmbogățirii vieții, și nu cunoașterii. Ele trebuie valorizate în calitate de opere de artă, și nu de adevăruri. Sistemele pe care le construiește metafizicianul conțin uneori știință, uneori poezie, dar ele nu conțin niciodată metafizică.

Traducere de
Mircea FLONTA

Cotitura filosofiei

(*Die Wende* der Philosophie* articol publicat pentru prima dată în revista *Erkenntnis*, vol. I, Leipzig, 1930.)

* Traducerea literală a cuvântului *Wende* din textul german este *întoarcere, întorsătură, schimbare*. Am preferat corespondentul românesc *cotitură* deoarece el sugerează mai bine o reorientare radicală, acea reorientare pe care o anunță autorul în acest text (n.t.).

Din timp în timp au fost anunțate concursuri dotate cu premii pentru răspunsul la întrebarea ce progrese a făcut filosofia într-un anumit interval de timp. Se obișnuia ca intervalul de timp să fie delimitat, pe de o parte de numele unui mare gânditor, pe de altă parte de „prezent". Se părea, așadar, că este acceptată presupunerea potrivit căreia domnește într-o anumită măsură claritate în ceea ce privește progresele filosofice ale omenirii până la acel gânditor, dar că este îndoielnic ce realizări ar fi adăugat ultima perioadă de timp.

Din asemenea întrebări se desprinde în mod clar o neîncredere față de ceea ce a realizat filosofia în trecutul apropiat și se crează impresia că întrebarea pusă nu este decât o formulare sfioasă a întrebării: „A înregistrat, oare, filosofia în general vreun progres?" Căci dacă am fi siguri că există realizări, atunci am ști, desigur, și în ce constau ele.

Iar dacă privim trecutul mai îndepărtat cu mai puțină bănuială și dacă suntem înclinați să recunoaștem în filosofia acestuia o dezvoltare progresivă, faptul ar putea să-și aibă temeiul în aceea că ne raportăm cu mare venerație la ceea ce a devenit deja istorie. La aceasta se adaugă și faptul că problemele filosofice mai vechi și-au demonstrat cel puțin înrâurirea lor istorică, că în examinarea lor acordăm prioritate semnificației lor istorice în raport cu cea pozitivă, și aceasta cu atât mai mult cu cât lipsește adesea îndrăzneala de a distinge între cele două.

Dat tocmai cele mai bune capete din rândul gânditorilor au crezut rareori în rezultate de neclintit, perene ale filosofării timpurilor mai vechi, ba chiar și în modelele clasice. Ceea ce reiese din faptul că fiecare sistem ia totul de la început, că fiecare gânditor își caută propria sa temelie și nu dorește să stea pe umerii predecesorilor săi[1]. Spinosa credea că prin introducerea (desigur într-un

[1] Este o exprimare care urmărește să sublinieze contrastul dintre caracteristici ale dezvoltării în timp ale filosofiei și ale cunoașterii științifice. Lui Newton,

mod pur exterior) a metodei matematice ar fi găsit metoda filosofică definitivă, iar Kant era convins că, pe calea pe care a deschis-o el, filosofia a păşit, în cele din urmă, pe drumul sigur al ştiinţei. Alte exemple sunt banale deoarece aproape toţi marii gânditori au considerat că o reformă radicală a filosofiei este necesară şi au încercat să o înfăptuiască.

Acest destin aparte al filosofiei a fost înfăţişat şi deplâns atât de des încât a devenit deja un loc comun să se vorbească despre el, iar resemnarea şi scepticismul neexprimate în cuvinte par să constituie singura atitudine adecvată situaţiei.

O experienţă de mai mult de două milenii pare să ne înveţe să toate încercările de a pune capăt haosului sistemelor şi de a schimba destinul filosofiei nu mai sunt luate în serios. Sugestia că omul a soluţionat, în cele din urmă, cele mai îndărătnice probleme, bunăoară cea a lui Dedalus, nu oferă celui în cunoştinţă de cauză nici o consolare; căci lucrul de care îi este teamă este că filosofia nu va ajunge niciodată la o „problemă" autentică.

Îmi îngădui această referire la atât de adesea zugrăvită anarhie a opiniilor filosofice pentru a nu lăsa nici o îndoială că sunt pe deplin conştient de semnificaţia şi greutatea convingerii pe care doresc să o exprim acum. Şi anume, sunt convins că noi stăm acum în faţa unei cotituri definitive a filosofiei şi că avem cele mai bune temeiuri să socotim disputa sterilă a sistemelor drept încheiată. Prezentul, afirm eu, este deja în posesia mijloacelor ce fac de prisos orice dispută; este vorba doar de a le utiliza cu hotărâre.

Aceste mijloace au fost făurite în linişte, fără ca cei mai mulţi dintre profesorii de filosofie şi autorii de opere filosofice să bage de seamă, şi în acest fel s-a creat o situaţie ce nu poate fi comparată cu vreuna din cele de mai înainte. Se va putea recunoaşte că situaţia este cu adevărat unică, iar cotitura care se produce definitivă, numai făcând cunoştinţă cu noile căi şi privind de pe poziţiile la care conduc ele spre toate acele năzuinţe care au fost socotite dintotdeauna drept „filosofice".

Căile pleacă din logică. Începutul lor a fost văzut în mod neclar de Leibniz iar importante trasee au fost deschise în ultimele decenii de către Gottlob Frege şi Bertrand Russell, dar până la cotitura decisivă a înaintat pentru prima dată Ludwig Wittgenstein în *Tractatus Logico-Philosophicus*.

---

unul din cercetătorii exemplari ai naturii, i se atribuie formularea: „Dacă am văzut mai departe este deoarece am stat pe umerii unor uriaşi".

După cum se știe, matematicienii au dezvoltat în ultimele decenii noi metode logice, mai întâi pentru soluționarea propriilor lor probleme, care nu au putut fi stăpânite cu ajutorul formelor logice transmise de tradiție. Logica care a luat naștere în acest fel și-a dovedit apoi superioritatea și în rest asupra formelor vechi și le va înlătura, fără îndoială, cu totul, în curând. Reprezintă această logică marele mijloc, despre care am spus mai înainte că este în măsură să înlăture în principiu disputele filosofice, ne oferă ea, oare, prescripții generale cu ajutorul cărora vor putea fi soluționate, cel puțin în principiu problemele tradiționale ale filosofiei?

Dacă acesta ar fi fost cazul, atunci nu aș fi avut dreptul să afirm că a fost creată o situație cu totul nouă, căci ar fi fost înfăptuit doar un progres gradual, oarecum tehnic, de felul descoperirii motorului cu benzină care a făcut posibilă, în cele din urmă, soluționarea problemei zborului. Oricât de mult am prețui valoarea noii metode, este clar că prin simpla formulare a unei noi metode nu poate fi înfăptuit ceva atât de principial. Nu ei i se datorează de aceea marea cotitură, ci unui lucru cu totul diferit, ceea ce a fost făcut pentru prima dată posibil și stimulat de ea, dar se petrece într-un strat mult mai profund; acest lucru este înțelegerea logicului însuși.

Că logicul este într-un sens oarecare formalul pur este ceva care a fost afirmat demult și adesea. Nu a existat totuși o deplină claritate în ceea ce privește esența formelor pure. Drumul spre claritate, în această privință, pleacă de la faptul că orice cunoaștere este o expresie, o reprezentare (Darstellung)[2]. Ea exprimă faptul care este cunoscut prin ea, iar această exprimare poate să aibă loc în cât de multe feluri, în cât de multe limbaje, prin cât de multe sisteme de semne convenționale. Dacă ele exprimă aceiași cunoaștere, toate aceste modalități de reprezentare trebuie să aibă tocmai de aceea ceva comun iar acest lucru comun este forma lor logică.

Orice cunoaștere este astfel cunoaștere doar datorită formei sale; prin aceasta ea reprezintă toate stările de lucruri cunoscute. Forma însăși nu poate fi la rândul ei reprezentată. Doar despre ea este însă vorba în cunoaștere, tot restul este material neesențial și

[2] Termenul german tradus aici prin *reprezentare* este sinonim cu termenul *Abbildung* din lucrarea de tinerețe a lui Wittgenstein, menționată mai sus. Teza *Tractatus*-ului este că numai faptele lumii sau stările de lucruri posibile pot fi „reprezentate", că numai despre ele putem avea ceea ce Wittgenstein numește „imagini" (*Bilder*). Unele din pasajele care urmează pot fi caracterizate drept reformulări ale câtorva din ideile centrale ale *Tractatus*-ului (n.t.).

întâmplător, nimic altceva decât bunăoară cerneala cu ajutorul căreia noi scriem o propoziție.

Această idee simplă are consecințe de cea mai mare însemnătate. Prin ea sunt lichidate, mai întâi, problemele tradiționale ale teoriei cunoașterii. Locul cercetărilor asupra „capacității de cunoaștere" a omului, în măsura în care ele nu pot fi trecute în domeniul de competență al psihologiei, îl va lua reflecția asupra esenței expresiei, a reprezentării, adică asupra oricărui limbaj posibil, în sensul cel mai general al cuvântului. Întrebările cu privire la „validitatea și granițele cunoașterii" cad. Cognoscibil este tot ceea ce poate fi exprimat și numai cu privire la ceea ce poate fi exprimat putem formula întrebări cu sens. Nu există, de aceea, nici un fel de probleme care nu pot, în mod principial, să primească un răspuns, nici un fel de probleme principial insolubile. Cele socotite până acum ca fiind întrebări de acest fel nu sunt întrebări autentice, ci înșiruiri de cuvinte care, ce-i drept, arată ca întrebări deoarece satisfac regulile gramaticii obișnuite, dar în realitate constau din sunete goale deoarece contravin regulilor interne profunde ale sintaxei logice, reguli pe care le-a dezvăluit noua analiză.

Oriunde există o problemă cu sens se poate indica în mod teoretic întotdeauna drumul care duce la soluționarea ei, căci se vede că indicarea acestui drum concide cu indicarea sensului. Parcurgerea practică a drumului poate să fie, firește, împiedicată de circumstanțele faptice, de exemplu de capacități umane deficitare. Actul de verificare, care stă, în cele din urmă, la capătul drumului spre soluționarea problemei, este întotdeauna unul de același fel: este producerea unei anumite stări de lucruri care va fi constatată prin observație, prin experiență nemijlocită. Adevărul (sau falsitatea) unui enunț va fi stabilit în acest fel în viața de fiecare zi, ca și în fiecare știință. Nu există, așadar, nici o altă verificare sau confirmare a adevărurilor în afară de cea prin experiență și știință bazată pe experiență. Orice *știință* (în măsura în care prin acest cuvânt avem în vedere conținutul, și nu activitățile omenești ce intervin în dobândirea ei) este un sistem de cunoștințe, adică de propoziții de experiență adevărate; iar întreaga știință, inclusiv enunțurile vieții de fiecare zi, este sistemul cunoștințelor. Nu există în afara ei încă un domeniu de adevăruri „filosofice"; filosofia nu este un sistem de propoziții[3], ea nu este o știință.

[3] Expresia *propoziții* (Sätze) desemnează aici enunțuri care descriu fapte sau stări de lucruri și pot să fie, prin urmare, adevărate sau false. Dacă expresia

Ce este însă ea atunci? Ei bine, ce-i drept, nu o știință, dar ceva atât de însemnat și de măreț încât poate fi venerată, la fel ca și odinioară, drept regina științelor; căci nu stă nici unde scris că regina științelor trebuie să fie ea însăși o știință. Noi recunoaștem acum în ea în locul unui sistem de cunoștințe un sistem de acte - și cu aceasta marea cotitură care are loc în prezent va fi caracterizată în mod pozitiv; ea este activitatea prin care este fixat sau descoperit sensul enunțurilor. Prin filosofie propozițiile sunt clarificate, prin științe ele sunt verificate. În cazul celor din urmă este vorba de adevărul enunțurilor, în cazul primei însă de semnificația enunțurilor. Conținutul, sufletul și spiritul științelor stau, firește, în ceea ce se înțelege, în cele din urmă, prin propozițiile ei; activitatea filosofică care conferă sensul este de aceea alfa și omega întregii cunoașteri științifice. Este ceea ce a fost în mod corect bănuit atunci când s-a spus că filosofia furnizează atât temelia cât și încoronarea edificiului științei; greșită a fost doar ideea că fundamentul este constituit din „propoziții filosofice" (din propozițiile teoriei cunoașterii) și că edificiul va fi acoperit deasemenea de o cupolă de propoziții filosofice (numite *metafizică*).

Este ușor de întrevăzut că munca filosofică nu constă în formularea de propoziții, că, așadar, atribuirea de sens enunțurilor nu poate să aibe loc din nou prin enunțuri. Căci dacă eu indic semnificația cuvintelor mele prin propoziții care clarifică și prin definiții, prin urmare, cu ajutorul unor noi cuvinte, va trebui să pun din nou întrebări privitoare la semnificația acestor alte cuvinte ș.a.m.d. Acest proces nu poate continua la infinit, el își găsește întotdeauna sfârșitul doar prin indicații de ordin faptic, prin arătarea a ceea ce este avut în vedere, prin acte reale; doar aceste nu mai au nevoie și nu mai sunt susceptibile de alte explicații; atribuirea de sens are loc în cele din urmă prin acțiuni; ele constituie activitatea filosofică.

Credința că sensul propriu-zis și conținutul ultim pot fi formulate din nou prin propoziții, adică pot fi date prin cunoștințe, a fost una din cele mai grave greșeli ale timpurilor trecute; a fost greșeala „metafizicii". Năzuința metafizicienilor a fost dintotdeauna îndreptată spre țelul fără noimă al exprimării conținutului calităților pure

---

este utilizată în acest fel, rezultă că nu pot exista propoziții filosofice. Până și exprimările autorului aduc aminte de formulări ale *Tractatus*-ului: „Propoziția reprezintă existența sau inexistența stărilor de lucruri reale" (4.1). „Totalitatea propozițiilor adevărate este întreaga știință a naturii" (4.11). „Filosofia nu este una din științele naturii" (4.111) (n.t.).

(a „esenței" lucrurilor) prin cunoștințe (vezi articolul meu *Trăire, cunoaștere metafizică*), adică spre țelul de a spune ceea ce nu poate fi spus; calitățile nu pot fi descrise, ci doar indicate prin trăiri; cunoașterea nu are însă nimic de a face cu aceastea.

Metafizica eșuează astfel nu deoerece împlinirea misiunii ei ar fi o intreprindere care depășește puterile rațiunii omenești (cum a crezut, bunăoară, Kant), ci deoarece misiunea nu există. O dată cu descoperirea acestui mod greșit de a formula problema înțelegem, totodată, istoria controverselor metafizicii.

Dacă concepția noastră este corectă, atunci ea trebuie să se legitimeze și istoric. Trebuie să se arate că ea este capabilă să dea socoteală, într-o anumită măsură de schimbarea semnificației cuvântului filosofic.

Aceste este într-adevăr cazul. Căci dacă în antichitate, și de fapt până în epoca modernă, filosofia a fost pur si simplu identică cu cercetarea științifică teoretică, aceasta indică faptul că știința se găsea într-un stadiu în care trebuia să-și vadă sarcina principală în clarificarea noțiunilor ei fundamentale; iar emanciparea științelor de mama lor comună, filosofia, este expresia faptului că sensul anumitor noțiuni fundamentale a devenit destul de clar pentru a putea lucra mai departe cu succes cu ele. Dacă în continuare, până și astăzi, de exemplu etica și estetica, și uneori chiar și psihologia, sunt socotite ramuri ale filosofiei, aceste discipline arată prin aceasta că ele nu dețin încă noțiuni fundamentale suficient de clare, că străduințele lor sunt îndreptate încă, în principal, spre clarificarea sensului propozițiilor lor. Și, în sfârșit, dacă și în științele bine consolidate se impune dintr-odată, în anumite puncte, necesitatea de a se reflecta din nou asupra adevăratei semnificații a noțiunilor fundamentale, iar prin aceasta se realizează o mai profundă clarificare a sensului, atunci această realizare va fi resimțită imediat drept una eminent filosofică. Toată lumea este de acord că fapta lui Einstein, care a pornit de la o analiză a sensului enunțurilor despre spațiu și timp, a fost cu adevărat o faptă filosofică. Dorim să mai adăugăm aici că progresele cu totul hotărâtoare, epocale ale științei sunt întotdeauna de acest gen, că ele înseamnă o clarificare a sensului celor mai fundamentale propoziții și, de aceea, sunt doar la îndemâna celor care sunt înzestrați pentru activitatea filosofică. Aceasta înseamnă că marele cercetător este, întotdeauna, și un filosof.

Faptul că și asemenea activități intelectuale, care țineau nu cunoașterea pură, ci conducerea vieții, au purtat numele *filosofie*

apare deasemenea ușor de înțeles. Căci înțeleptul se ridică deasupra mulțimii neștiutoare prin aceea că poate să arate mai clar care este sensul enunțurilor și întrebărilor privitoare la problemele vieții, la fapte și dorințe.

Marea cotitură a filosofiei înseamnă și o îndepărtare definitivă de anumite căi greșite pe care s-a pășit începând din a doua jumătate a secolului al 19-lea, căi care au trebuit să conducă la o apreciere și evaluare cu totul greșită a filosofiei. Am în vedere încercările de a revendica pentru ea un caracter inductiv și de a crede de aceea că ea constă doar din propoziții cu valabilitate ipotetică. Ideea de a pretinde pentru propozițiile filosofice doar probabilitate era străină gânditorilor mai vechi; ei ar fi respins-o ca pe una incompatibilă cu demnitatea filosofiei. Prin aceasta s-a exprimat un instinct sănătos, și anume bănuiala că filosofia trebuie să ofere temelia ultimă a cunoașterii. Va trebui însă, firește, să vedem în dogma opusă - filosofia ar oferi principii *a priori*, necondiționat adevărate - o exprimare cu totul nefericită a acestui instinct ținând seama de faptul că filosofia nu constă în genere din propoziții. Dar și noi credem în demnitatea filosofiei, socotim caracteristica nesigurului și doar probabilului drept incompatibilă cu ea și ne bucurăm că marea cotitură face cu neputință să i se atribuie o asemenea caracteristică. Căci conceptul probabilității și al nesiguranței nu este câtuși de puțin aplicabil actelor care conferă înțeles, acte ce constituie filosofia. Este vorba aici de decizii drept ceva pur și simplu ultim, decizii ce dau sens tuturor enunțurilor. Enunțurile au fie sens, și atunci știm ce se are în vedere prin ele, sau nu îl au și atunci ne stau în față cuvinte lipsite de sens, și nu enunțuri; nu există o a treia posibilitate iar de o probabilitate a validității nu poate să fie vorba. Astfel că după marea ei cotitură filosofia își dezvăluie caracterul ei definitiv cu mai multă claritate decât mai înainte.

Doar datorită acestui caracter va putea fi încheiată disputa dintre sisteme. Repet că în virtutea ideilor schițate aici noi suntem îndreptățiți să o socotim încă astăzi drept încheiată și nădăjduiesc că acest lucru va deveni tot mai vizibil în paginile acestei reviste, în noua epocă a vieții ei[4].

[4] Revista *Erkenntnis*, în al cărui prim număr a fost publicat acest articol programatic, a fost continuarea, sub un titlu nou și cu o nouă orientare, a revistei *Annalen der Philosophie* (n.t.).

În mod sigur vor mai exista anumite ciocniri de ariergardă, în mod sigur mulți vor mai merge timp de secole pe căile obișnuite. Autori de opere filosofice vor mai discuta mult timp pseudoprobleme, dar în cele din urmă nu vor mai fi ascultați. Ei vor semăna cu acei actori care mai joacă un timp înainte de a observa că spectatorii au părăsit treptat sala. Atunci nu va mai fi nevoie să se vorbească despre „probleme filosofice", deoarece se va vorbi în mod „filosofic" despre toate problemele, adică cu sens și clar.

Traducere de
Mircea FLONTA

Viitorul filosofiei

(*The Future of Philosophy* publicat pentru prima dată în *Publications in philosophy*, editate de College of the Pacific, 1932)

Studierea istoriei filosofiei este, poate, cea mai fascinantă îndeletnicire pentru oricine este dornic să înțeleagă civilizația și cultura omenirii, deoarece toate elementele atât de diferite ale naturii umane care ne ajută să reconstituim cultura unei anumite epoci sau unui popor se oglindesc, într-un fel sau altul, în filosofia acelei epoci sau acelui popor.

Istoria filosofiei poate fi studiată din două puncte de vedere distincte. Primul punct de vedere este cel al istoricului; cel de-al doilea este acela al filosofului. Fiecare dintre ei va aborda studiul istoriei filosofiei cu sentimente diferite. Istoricul va fi mișcat până la entuziasm de marile opere ale gânditorilor tuturor timpurilor, de spectacolul imensei energii mentale și imaginații, pasiunii și generozității pe care ei le-au consacrat acestor creații. Istoricul va obține cea mai intensă satisfacție de pe urma tuturor acestor realizări. Studiind istoria filosofiei, filosoful va fi, fără îndoială, încântat și nu se poate ca el să nu fie inspirat de minunata desfășurare a spiritului de-a lungul timpului. Dar, el nu va fi în măsură să se bucure de faptul că filosofia îi produce exact aceleași sentimente ca și istoricului. El nu va putea să se bucure de cugetările timpurilor vechi și moderne fără a fi tulburat de sentimente de o natură cu totul diferită.

Filosoful nu se poate mulțumi să întrebe, așa cum se va întreba istoricul cu privire la toate sistemele de gândire – sunt ele frumoase, sunt ele strălucitoare, sunt ele importante din punct de vedere istoric? – și așa mai departe. Singura întrebare care îl va interesa este întrebarea: „Ce adevăr există în aceste sisteme?" Iar, în momentul în care o va pune, el va fi descurajat când consideră istoria filosofiei pentru că, așa cum știți cu toții există o contradicție atât de mare între diferitele sisteme – o atât de mare dispută și luptă între diferitele opinii care au fost susținute în perioade diferite de diferiți filosofi aparținând unor popoare diferite – încât, la prima vedere, pare întru totul imposibil să credem că există ceva de felul unui progres neîntrerupt în istoria filosofiei, așa cum pare să existe

în alte îndeletniciri ale minții omenești, de exemplu, în știință sau tehnică.

Întrebarea pe care ne-o punem acum este: „Acest haos, care a existat până acum, va continua oare să existe și în viitor?" Vor continua oare filosofii să se contrazică unul pe celălalt, fiecare dintre ei ridiculizând opiniile celorlalți sau se va înfăptui până la urmă, un fel de acord universal, o unitate a opiniei filosofice în lume?

Toți marii filosofi au crezut că, odată cu propriile lor sisteme a început o nouă epocă de gândire, că ei au descoperit în cele din urmă adevărul ultim. Cu greu ar fi putut să realizeze ceva dacă nu ar fi crezut acest lucru. Aceasta s-a spus, de exemplu, despre Descartes, când a introdus metoda care l-a făcut „părintele filosofiei moderne" așa cum este, de obicei, numit; despre Spinoza când a încercat să introducă metoda matematică în filosofie; sau chiar despre Kant când a spus în prefața celei mai de seamă din operele sale că, de acum încolo, filosofia va putea începe să lucreze așa de sigur cum numai știința a lucrat până acum. Ei toți au crezut că au pus capăt haosului și au început ceva complet nou care va duce în cele din urmă la o creștere a valorii opiniilor filosofice. Dar, istoricul nu poate, în mod obișnuit să împărtășească o asemenea convingere; mai mult, ea îi va putea părea ridicolă.

Dorim să punem întrebarea: „Care va fi viitorul filosofiei?" numai din punctul de vedere al filosofului. Totuși, pentru a răspunde la întrebare va trebui să utilizăm metoda istoricului pentru că nu vom putea să spunem care va fi viitorul filosofiei decât în măsura în care concluziile noastre sunt deduse din cunoașterea trecutului și prezentului ei.

Primul efect al unei examinări istorice a opiniilor filosofice este că suntem siguri că nu putem avea nici o încredere în nici un sistem. Dacă lucrurile stau așa – dacă nu putem fi cartezieni, spinozieni, kantieni și așa mai departe – se pare că singura alternativă este să devenim sceptici și înclinați să credem că nu poate exista nici un sistem filosofic adevărat pentru că, dacă ar fi existat vreun astfel de sistem, lucrul acesta ar fi trebuit să fi fost cel puțin bănuit și s-ar fi arătat într-un anume fel. Totuși, când examinăm cu onestitate istoria filosofiei, se pare că nu există urme ale vreunei descoperiri care ar fi putut conduce la o opinie filosofică unanimă.

De fapt, concluzia sceptică a fost formulată de mulți istorici și chiar unii filosofi au ajuns la concluzia că nu există ceva de felul

progresului în filosofie și că filosofia însăși nu este nimic altceva decât istoria filosofiei. Acest punct de vedere a fost susținut la începutul secolului de mai mulți filosofi și a fost numit „istorism". Punctul de vedere că filosofia constă numai din propria sa istorie este unul straniu, dar el a fost susținut și apărat cu argumente în aparență constrângătoare. Totuși, nu ne vedem siliți să adoptăm un asemenea punct de vedere sceptic.

Am considerat până acum două alternative posibile în care s-ar putea crede. Prima, că adevărul ultim este conținut, într-adevăr într-un sistem filosofic și, a doua, că nu există deloc filosofie, ci, numai o istorie a gândirii. Nu voi propune să se aleagă una din aceste două alternative, ci aș vrea să propun un al treilea punct de vedere care nu este nici sceptic, nici bazat pe convingerea că poate exista vreun sistem filosofic ca sistem de adevăruri ultime. Intenționez să adopt un punct de vedere total diferit despre filosofie, și, este, bineînțeles părerea mea că acest punct de vedere va fi adoptat cândva, în viitor, de toată lumea. De fapt, mi s-ar părea ciudat dacă filosofia, cea mai nobilă dintre îndeletnicirile intelectuale, acea extraordinară realizare umană care a fost adesea numită „regina tuturor științelor" n-ar fi nimic altceva decât o mare amăgire. Așadar, pare verosimil că printr-o analiză atentă va putea fi găsit un al treilea punct de vedere și consider că cel pe care îl voi dezvolta aici va face față tuturor argumentelor sceptice împotriva posibilității unui sistem filosofic și cu toate acestea nu va lipsi filosofia de nimic din ceea ce face noblețea și măreția ei.

Bineînțeles, faptul că până acum marile sisteme filosofice nu au fost încununate cu succes și nu au putut să obțină o recunoaștere generală nu este un motiv suficient pentru a crede că nu va putea fi descoperit, în viitor, vreun sistem filosofic care va fi privit, de către toți drept soluția ultimă a marilor probleme. Acest lucru ar fi într-adevăr, de așteptat dacă filosofia ar fi o „știință". Pentru că în știință constatăm neîncetat că sunt găsite soluții satisfăcătoare neașteptate pentru mari probleme și când nu este posibil să vedem clar un aspect particular al unei probleme științifice, noi nu ne pierdem speranța. Credem că viitorii oameni de știință vor fi mai norocoși și vor descoperi ceea ce noi nu am reușit să descoperim. În acest punct se dezvăluie totuși marea deosebire dintre știință și filosofie. Știința pune în evidență o dezvoltare graduală. Nu există nici cea mai mică îndoială că știința a progresat și continuă să progreseze, deși unii oameni vorbesc cu scepticism despre știință.

Nu ne putem îndoi nici un moment, în mod serios, că știm cu mult mai mult despre natură decât au știut, de exemplu, oamenii ce trăiau în secolele anterioare. Există incontestabil un anume progres pe care îl evidențiază știința, dar dacă suntem pe deplin sinceri vom recunoaște că un asemenea progres nu poate fi descoperit în filosofie.

Aceleași mari probleme care erau discutate în timpul lui Platon sunt discutate și în zilele noastre. Când pentru un timp s-a părut, totuși, că o anumită problemă ar fi fost definitiv dezlegată, curând aceeași problemă apare din nou și trebuie să fie discutată și reconsiderată. A fost o caracteristică a activității filosofului că el trebuia, întotdeauna, să înceapă din nou cu începutul. El nu considera niciodată ceva ca de la sine înțeles. El simțea că fiecare soluție a oricărei probleme filosofice nu este destul de precisă sau sigură și simțea că trebuie să ia totul de la început în formularea problemei. Tocmai această deosebire între știință și filosofie este ceea ce ne face foarte sceptici cu privire la orice progres viitor în filosofie. Cu toate acestea, am putea crede că vremurile se pot schimba și că ar fi posibil să descoperim adevăratul sistem filosofic. Dar, această speranță este zadarnică deoarece putem găsi temeiuri pentru care filosofia nu a reușit și trebuie să nu reușească în producerea unor rezultate științifice, cum sunt cele ale științei. Dacă aceste temeiuri sunt bune atunci vom fi îndreptățiți să nu ne încredem în nici un sistem filosofic și să credem că nici un asemenea sistem nu va lua naștere în viitor.

Îngăduiți-mi să spun, în același timp, că aceste temeiuri nu constau în dificultatea problemelor pe care le tratează filosofia; nici nu sunt ele de găsit în slăbiciunea și incapacitatea intelectului omenesc. Dacă ele ar fi să stea acolo, am putea lesne să ne închipuim că intelectul și rațiunea umană s-ar putea dezvolta, că, dacă nu suntem destul de pătrunzători acum, urmașii noștri ar putea fi destul de inteligenți pentru a dezvolta un sistem. Nu, adevărata cauza este de găsit într-o ciudată neînțelegere și greșită interpretare a naturii filosofiei; ea stă în incapacitatea de a distinge între atitudinea științifică și atitudinea filosofică. Ea stă în ideea că natura filosofiei și științei este mai mult sau mai puțin aceeași, că ele, amândouă, constau din sisteme de enunțuri adevărate despre lume. De fapt, filosofia nu este niciodată un sistem de enunțuri și, este, prin urmare, esențial diferită de știință. Înțelegerea corectă a relației dintre filosofie, pe de o parte, și științe, pe de altă parte, este, cred, calea cea mai bună pentru a câștiga o înțelegere a naturii filosofiei. Vom

începe, deci, cu o cercetare a acestei relații și a dezvoltării sale istorice. Aceasta ne va furniza faptele necesare pentru a anticipa viitorul filosofiei. Viitorul, bineînțeles, este, întotdeauna obiectul unei conjecturi istorice, pentru că, poate fi judecat numai pe baza experiențelor trecute și prezente. De aceea, ne întrebăm acum: cum a fost concepută natura filosofiei în comparație cu aceea a științelor și cum s-a dezvoltat concepția asupra relației dintre ele în decursul istoriei?

La începuturile ei, așa cum poate știți, filosofia a fost considerată a fi nimic altceva decât un alt nume pentru „căutarea adevărului" – ea a fost identică cu știința. Oamenii care au căutat adevărul, doar de dragul lui, au fost numiți filosofi, și nu s-a făcut nici o deosebire între oameni de știință și filosofi.

O mică schimbare a fost adusă, în această situație, de Socrate. Socrate, s-ar putea spune, nu a prețuit știința. El nu a crezut în toate speculațiile despre astronomie și despre structura universului în care s-au complăcut filosofii antici. El a fost încredințat că nu vom putea vreodată câștiga o cunoaștere certă cu privire la aceste chestiuni și și-a restrâns cercetările la cele asupra esenței naturii umane. El nu a fost un om de știință, nu a avut încredere în știință și totuși noi toți îl recunoaștem ca pe unul dintre cei mai mari filosofi care au trăit vreodată. Cu toate acestea, nu Socrate este cel care a creat antagonismul pe care îl constatăm, mai târziu, între știință și filosofie. De fapt, urmașii lui au îmbinat foarte bine cercetarea naturii umane cu știința astrilor și a universului.

Filosofia a rămas unită cu diferitele științe până când acestea din urmă s-au separat treptat de filosofie. În acest fel, matematica, astronomia, mecanica și medicina au devenit independente, una după alta, și s-a creat o diferență între filosofie și știință. Cu toate acestea, am putea spune că un anume fel de unitate sau identitate a celor două a dăinuit până aproape de contemporaneitate, adică până în secolul al nouăsprezecelea. Cred că putem spune în mod realist că există anumite științe – mă gândesc în special la fizică – care nu au fost separate complet de filosofie până în secolul al nouăsprezecelea. Chiar și acum unele catedre universitare pentru fizică teoretică sunt denumite oficial catedre de „filosofie naturală".

Abia în secolul al nouăsprezecelea a început adevăratul antagonism însoțit de un anume sentiment de ostilitate a filosofului față de omul de știință și a omului de știință față de filosof. Acest sentiment a apărut atunci când filosofia a pretins că are o metodă

mai nobilă și mai bună de a descoperi adevărul decât metoda științifică a observației și experimentului. În Germania începutului secolului al nouăsprezecelea, Schelling, Fichte și Hegel au crezut că exista un gen de cale regală ce conduce la adevăr care era rezervată filosofului, în timp ce omul de știință parcurgea drumul metodei experimentale, o metodă comună și foarte obositoare, care cere în special tehnici mecanice. Ei au crezut că pot dobândi același adevăr pe care încearca să-l descopere omul de știință, dar, într-un fel mult mai ușor, angajându-se pe un drum mai scurt, care era rezervat pentru mințile cele mai elevate, numai pentru geniul filosofic. Cu toate acestea, despre aceasta nu doresc să vorbesc pentru că este un punct de vedere ce poate fi considerat, cred, drept unul depășit.

Există, totuși, un alt punct de vedere care a încercat să distingă între știință și filosofie spunând că filosofia s-a ocupat de adevărurile cele mai generale ce ar putea fi cunoscute despre lume și că știința s-a ocupat cu adevărurile mai particulare. Trebuie să discut acest din urmă punct de vedere cu privire la natura filosofiei, întrucât ne va ajuta să înțelegem ce va urma.

Această părere potrivit căreia filosofia este știința ce tratează despre adevărurile cele mai generale care nu aparțin domeniului nici unei științe particulare este punctul de vedere cel mai comun pe care îl găsiți în aproape toate manualele; el a fost adoptat de majoritatea autorilor de lucrări filosofice din zilele noastre. Se consideră, în general, că, așa cum chimia, de exemplu, se ocupă cu enunțurile adevărate despre diferiții compuși chimici iar, fizica de adevărul cu privire la comportarea corpurilor fizice, tot așa filosofia tratează întrebările cele mai generale în legătură cu natura materiei. În mod asemănător, așa cum istoria cercetează înlănțuirile diferite ale evenimentelor individuale care determină destinul omenirii, tot așa, se presupune că filosofia (ca „filosofie a istoriei") este cea care descoperă principiile generale care guvernează toate acele evenimente.

Astfel, filosofia concepută ca știința ce tratează despre adevărurile cele mai generale, este considerată drept cea care ne oferă ceea ce putem numi o imagine universală a lumii, o concepție generală despre lume în care toate adevărurile variate ale științelor particulare își găsesc locurile lor și sunt reunite într-un uriaș tablou - un scop pe care științele particulare însele sunt socotite incapabile de a-l atinge deoarece nu sunt destul de generale și sunt preocupate numai de trăsăturile particulare și de părțile marelui întreg.

Această, așa-numită, „concepție sinoptică" despre filosofie, susținând că filosofia este, de asemenea, o știință, numai că una cu un caracter mai general decât științele particulare, a condus, mi se pare, la o enormă confuzie. Pe de o parte, i-a conferit filosofului caracteristicile omului de știință. El stă în biblioteca lui, consultă nenumărate cărți, lucrează la biroul lui și studiază părerile diferite ale multor filosofi, așa cum un istoric ar compara diferitele lui izvoare, sau așa cum ar face un om de știință angajat în urmărirea unui obiectiv particular în orice domeniu determinat al cunoașterii; el are, în întregime, comportamentul unui om de știință și crede, într-adevăr, că folosește într-un anumit fel metoda științifică, doar că, la un nivel mai general. El consideră filosofia ca pe o știință mai distinsă și mult mai nobilă decât celelalte, dar nu drept una esențial diferită de ele.

Pe de altă parte, cu această imagine a filosofului în minte constatăm un contrast foarte mare de îndată ce examinăm rezultatele care au fost, realmente, obținute printr-o activitate filosofică desfășurată în acest fel. Există toate semnele exterioare ale omului de știință în metoda de lucru a filosofului, dar nu există nici o asemănare în rezultate. Rezultatele științifice se acumulează îmbinându-se cu alte realizări și obținând o recunoaștere generală, dar nu putem descoperi ceva de acest fel în activitatea filosofului.

Ce trebuie să credem despre această situație? Ea a condus la rezultate foarte ciudate și mai degrabă ridicole. Când deschidem un manual de filosofie sau când examinăm una dintre lucrările voluminoase ale unui filosof contemporan, găsim adesea o cantitate imensă de energie consacrată sarcinii de a descoperi ce este filosofia. Nu găsim acest lucru în nici una din celelalte științe. Fizicienii sau istoricii nu trebuie să consume pagini pentru a descoperi ce sunt fizica sau istoria. Chiar și aceia care sunt de acord că filosofia este într-un anume fel, sistemul celor mai generale adevăruri explică această generalitate în moduri foarte diferite. Nu voi intra în amănunte cu privire la aceste definiții diferite. Îngăduiți-mi doar să menționez că unii afirmă că filosofia este „știința valorilor" pentru că ei sunt de părere că cele mai generale concluzii la care conduc, în ultimă instanță, toate întrebările au de-a face, într-un fel sau altul, cu valoarea. Alții spun că filosofia este epistemologie, adică teoria cunoașterii, deoarece teoria cunoașterii este presupusă a trata cele mai generale principii pe care se bazează toate adevărurile particulare. Una dintre concluziile trase, de obicei, de adepții punctului

de vedere pe care îl discutăm este că filosofia constituie, fie parțial, fie în întregime, metafizică. Iar, metafizica este presupusă a fi un anume fel de structură construită deasupra științei și, în parte, bazându-se pe structura științei dar, ridicându-se pe culmi înalte care sunt mai presus de posibilitățile tuturor științelor și ale experienței.

Înțelegem din toate acestea că, până și aceia care adoptă definiția filosofiei ca știința cea mai generală nu pot cădea de acord asupra naturii ei. Acest lucru este, de bună seamă, puțin ridicol iar un istoric al viitorului, peste câteva sute sau mii de ani de acum încolo, va considera foarte ciudat că dezbaterea despre natura filosofiei a fost luată atât de în serios în zilele noastre. Trebuie să fie ceva greșit atunci când o dezbatere conduce la o asemenea confuzie. Există, așadar, temeiuri pozitive foarte precise pentru care „generalitatea" nu poate fi folosită drept caracteristica ce deosebește filosofia de științele „particulare", dar eu nu mă voi opri asupra lor ci voi încerca să ajung la o concluzie pozitivă pe o cale mai scurtă.

Când am vorbit, mai sus, despre Socrate, am subliniat că ideile lui erau, într-un anumit sens, opuse științelor naturii; filosofia lui nu a fost, prin urmare, în mod sigur identică cu științele și nu a fost „cea mai generală" dintre ele. A fost, mai curând, un fel de înțelepciune. Dar, trăsătura importantă pe care trebuie s-o observăm la Socrate, pentru a înțelege atitudinea lui specifică ca și natura filosofiei, este că această înțelepciune care se referea la natura umană și la conduita omului constă, în esență, într-o anumită metodă, deosebită de metoda științei și, de aceea, neconducând la nici un fel de rezultate „științifice".

Dumneavoastră toți ați citit probabil câteva din dialogurile lui Platon în care el îl înfățișează pe Socrate formulând și primind întrebări și răspunsuri. Dacă observați ce s-a făcut într-adevăr - sau ce a încercat Socrate să facă - descoperiți că el nu a ajuns, de obicei, la anumite adevăruri definitive care ar apare la sfârșitul dialogului ci, întreaga cercetare a fost întreprinsă cu scopul principal de a face clar ce a fost avut în vedere atunci când au fost puse anumite întrebări sau când au fost folosite anumite cuvinte. De exemplu, într-unul din dialogurile lui Platon, Socrate întreabă „Ce este dreptatea?"; el primește răspunsuri diferite la întrebarea lui, și, la rândul său întreabă ce s-a avut în vedere prin răspunsuri, de ce un anumit cuvânt a fost folosit într-un fel sau altul și, de obicei, rezultă că discipolul sau adversarul lui nu a câștigat câtuși de puțin

claritate asupra propriului său punct de vedere. Pe scurt, filosofia lui Socrate constă din ceea ce am putea numi „căutarea semnificației". El a încercat să clarifice gândirea analizând semnificația expresiilor noastre și sensul real al enunțurilor noastre.

Aici, așadar, constatăm un contrast clar între această metodă filosofică, care are ca obiect dezvăluirea *semnificației* și metoda științelor, care au ca obiect descoperirea *adevărului*. De fapt, înainte de a merge mai departe, îngăduiți-mi să afirm, concis și clar, că eu cred că știința ar trebui să fie definită ca fiind *„căutarea adevărului"* iar filosofia *„căutarea semnificației"*. Socrate a fixat exemplul adevăratei metode filosofice pentru toate timpurile. Dar, va trebui să explic această metodă dintr-un punct de vedere modern.

Când formulăm un enunț despre ceva facem acest lucru rostind o propoziție iar propoziția stă pentru ceea ce este semnificația propoziției *(proposition)*[1]. Această judecată este fie adevărată fie falsă dar, înainte de a ști sau decide dacă este adevărată sau falsă trebuie să știm ce spune această judecată. Trebuie să cunoaștem mai întâi semnificația ei. După ce cunoaștem sensul ei vom fi în măsură să aflăm dacă este adevărată sau nu. Aceste două lucruri sunt, desigur, legate inseparabil. Nu pot afla adevărul fără a cunoaște semnificația și dacă cunosc semnificația voi afla cel puțin începutul unei căi care va conduce la descoperirea adevărului sau falsității judecății chiar dacă sunt în imposibilitate să-l descopăr în prezent. Părerea mea este că viitorul filosofiei depinde de această distincție între descoperirea semnificației și descoperirea adevărului.

Cum decidem care este semnificația unei judecăți sau ce înțelegem printr-o propoziție care este rostită, scrisă sau tipărită? Încercăm să ne reprezentăm nouă înșine semnificația diferitelor cuvinte pe care am învățat să le folosim și apoi, ne străduim să descoperim sens în judecată. Uneori putem să o facem, alteori nu;

[1] Nu există în limba română un echivalent convenabil și general adoptat pentru cuvântul englez *proposition*, care desemnează ceea ce exprimă și comunică o propoziție *(sentence)*. *Proposition* ar putea fi tradus prin *judecată;* acest cuvânt are însă și alte sensuri. Unii traducători în alte limbi ale textelor filosofice de limbă engleză au preferat de aceea să păstreze originalul englez *proposition*. Pentru a da mai multă naturalețe și fluență textului am optat uneori pentru traducerea cuvântului *proposition* cu judecată. Recunoaștem însă că *judecată* nu este un echivalent adecvat pentru *proposition* în toate contextele. Redarea cea mai fidelă în română pare să fie parafraza *semnificația propoziției* (n.t.)

cea de-a doua situație intervine, din păcate, cel mai des în cazul acelor judecăți care sunt presupuse a fi „filosofice". – Dar, cum putem fi, pe deplin siguri, că, într-adevăr cunoaștem și înțelegem ce gândim când facem o aserțiune? Care este criteriul ultim al sensului ei? Răspunsul este acesta: cunoaștem semnificația unei judecăți când putem să indicăm cu exactitate circumstanțele în care ar fi adevărată (sau, ceea ce înseamnă același lucru, circumstanțele care ar face-o falsă). Descrierea acestor circumstanțe este, categoric, singurul mod în care poate fi făcută clară semnificația unei propoziții. După ce a fost făcută clară putem trece la examinarea circumstanțelor reale și să decidem dacă ele fac judecata care este în cauză adevărată sau falsă. Nu există nici o deosebire esențială între căile prin care decidem cu privire la adevăr și falsitate în știință și în viața de fiecare zi. Știința se dezvoltă pe aceleași căi pe care se dezvoltă cunoașterea în viața de toate zilele. Metoda verificării este, în esență, aceeași; doar că faptele prin care sunt verificate enunțurile științifice sunt, de obicei, mai greu de observat.

Pare evident că un om de știință sau un filosof când propune o judecată trebuie, în mod necesar, să știe despre ce vorbește înainte de a trece la determinarea adevărului ei. Dar, este cu totul demn de atenție că, adesea, în istoria gândirii omenești s-a întâmplat ca gânditorii să încerce să descopere dacă o anumită judecată era adevărată sau falsă înainte de a obține claritate asupra înțelesului ei, înainte de a ști, realmente, ce era, ceea ce ei doreau să determine. Aceasta a fost uneori, situația chiar și în cercetările științifice, și voi cita, pe scurt, exemple în acest sens. Și a fost sunt tentat să spun, cazul aproape întotdeauna în filosofia tradițională.

Așa cum am afirmat, omul de știință are două sarcini. El trebuie să descopere adevărul unei judecăți și trebuie să-i descopere de asemenea semnificația, sau, acestea trebuie să-i fie dezvăluite. Dar, de obicei, el poate să le descopere singur. În măsura în care omul de știință trebuie să descopere semnificația ascunsă a judecăților pe care le folosește în știința lui, el este filozof. Toți marii oameni de știință au dat exemple minunate ale acestei metode filosofice. Ei au descoperit semnificația adevărată a cuvintelor care erau folosite în mod curent la începuturile științei dar, despre care nimeni nu a dat, vreodată, o descriere cu totul clară și precisă. Când Newton a descoperit conceptul de *„masă"*, el a fost, prin aceasta, cu adevărat un filosof. Cel mai remarcabil exemplu de acest tip de descoperire în contemporaneitate este analiza dată de Einstein semnificației

cuvântului „simultaneitate" așa cum este el utilizat în fizică. Neîncetat, se întâmplă ceva „în același timp" în New York și în San Francisco, și, deși oamenii au crezut întotdeauna că au știut foarte bine ce se înțelegea printr-un asemenea enunț, Einstein a fost primul care l-a făcut cu adevărat clar și a spulberat anumite presupuneri nejustificate în legătură cu timpul în care au fost făcute fără ca cineva să fie, pe deplin, conștient de ele. Aceasta a fost o adevărată realizare filosofică - descoperirea semnificației printr-o clarificare logică a unei judecăți. Aș putea da mai multe exemple dar, poate că acestea două vor fi suficiente. Vedem că semnificația și adevărul sunt legate între ele prin procesul verificării; dar prima este dezvăluită prin simpla reflecție despre condiții posibile în lume, în timp ce, al doilea este decis descoperind, cu adevărat, existența sau inexistența acelor condiții. În primul caz, reflecția este metoda filosofică despre care demersul dialectic al lui Socrate ne-a oferit cel mai simplu exemplu.

Din ceea ce am spus până acum s-ar putea crede că filosofia ar trebui să fie definită, pur si simplu, ca știința semnificației, așa cum, de exemplu, astronomia este știința corpurilor cerești, sau, zoologia știința despre animale, și că filosofia ar fi o știință la fel ca alte științe, doar că obiectul său de studiu ar fi diferit, și anume „semnificația". Acesta este punctul de vedere exprimat într-o carte minunată, „The Practice of Philosophy" de Susanne K. Langer. Autoarea a înțeles foarte clar că filosofia are de-a face cu cercetarea semnificației, dar ea consideră că studierea semnificației poate conduce la o știință, la „o mulțime de judecăți adevărate" - căci, aceasta este interpretarea corectă a cuvântului știință. Fizica nu este nimic altceva decât un sistem de adevăruri despre corpurile materiale. Astronomia este un set de judecăți adevărate despre corpurile cerești etc.

Dar filosofia nu este o știință în acest sens. Nu poate să existe o știință despre semnificație, pentru că nu poate să existe nici o mulțime de judecăți adevărate despre semnificație. Temeiul acestui fapt este că pentru a ajunge la semnificația unei propoziții sau unei judecăți trebuie să trecem dincolo de judecăți. Pentru că nu putem spera să explicăm semnificația unei judecăți, pur și simplu, prezentând o altă judecată. Când întreb pe cineva: „Care este semnificația lui cutare sau cutare?", el trebuie să răspundă printr-o propoziție care va încerca să descrie semnificația. Dar, el nu poate reuși, în cele din urmă, în această încercare pentru că propoziția prin care răspunde n-ar fi decât o altă judecată iar, eu aș fi perfect îndreptățit

să întreb: „Ce înțelegi prin *aceasta?*" Am merge, poate, în continuare, definind ceea ce a avut în vedere, folosind diferite cuvinte și repetând gândul lui, de nenumărate ori, folosind noi propoziții. Aș putea, totuși, să continui a întreba: „Dar ce înțeles are această nouă judecată?" Este clar că nu am ajunge niciodată la capăt cu acest gen de cercetare, semnificația nu ar putea, niciodată, să fie clarificată dacă nu ar exista nici o altă cale de a ajunge la ea decât printr-o serie de judecăți.

Un exemplu va lămuri cele de mai sus și consider că dumneavoastră toți îl veți înțelege imediat. Ori de câte ori întâlniți un cuvânt dificil căruia doriți să-i găsiți semnificația, îl căutați în Enciclopedia Britanică. Definiția cuvântului este dată în termeni diferiți. Dacă se întâmplă să nu-i cunoașteți, atunci, căutați acești termeni. Cu toate acestea, acest mod de a proceda nu poate continua la nesfârșit. În cele din urmă veți ajunge la termeni foarte simpli pentru care nu veți găsi nici o explicație în enciclopedie. Care sunt acești termeni? Sunt termenii care nu mai pot fi definiți. Veți admite că există astfel de termeni. Dacă spun, de exemplu, că umbra lămpii este galbenă, mi-ați putea cere să descriu ce înțeleg prin galben – și nu voi putea să o fac. Aș putea să vă arăt o anumită culoare și să vă spun că aceasta este galbenă, dar, voi fi, pe deplin, incapabil să explic ce este galbenul cu ajutorul oricăror propoziții sau cuvinte. Dacă nu ați văzut niciodată ceva galben, iar eu nu voi avea posibilitatea de a vă arăta o culoare galbenă, va fi absolut imposibil, pentru mine, să clarific la ce m-am referit când am pronunțat cuvântul. Iar, omul orb nu va fi, bineînțeles, niciodată capabil să înțeleagă pentru ce stă cuvântul.

Toate definițiile noastre trebuie să se încheie printr-o anumită indicare, printr-o anumită activitate. Pot exista anumite cuvinte la a căror semnificație putem ajunge prin anumite activități mentale, tot așa cum pot ajunge la semnificația unui cuvânt care desemnează culoarea arătând însăși culoarea. Este imposibil să definești o culoare – ea trebuie să fie indicată. Reflecția de un anume fel este necesară pentru a înțelege întrebuințarea anumitor cuvinte. Trebuie să reflectăm, poate, la modul în care învățăm aceste cuvinte și există, de asemenea, multe căi de reflecție care ne clarifică ce înțelegem prin diferite judecăți. Să ne gândim, de exemplu, la termenul de „simultaneitate" a evenimentelor ce se petrec în locuri diferite. Pentru a afla ce se înțelege, într-adevăr, prin termen trebuie să întreprindem o analiză a judecății și să descoperim cum este

determinată, de fapt, simultaneitatea evenimentelor ce se petrec în locuri diferite, așa cum a fost ea realizată de Einstein; trebuie să indicăm anumite experiențe și observații efective. Aceasta trebuie să ne conducă la înțelegerea faptului că activitățile filosofice nu pot fi niciodată înlocuite și exprimate printr-o mulțime de judecăți. Dezvăluirea semnificației oricărei judecăți trebuie, în cele din urmă, să fie realizată printr-o anumită acțiune, printr-o anumită procedură directă, de exemplu, ca indicarea galbenului; ea nu poate fi dată printr-o judecată. Filosofia, „căutarea semnificației", nu poate, de aceea, să constea din judecăți; ea nu poate fi o știință. Prin urmare, căutarea semnificației nu este nimic altceva decât un fel de activitate mentală.

Concluzia noastră este că filosofia a fost înțeleasă greșit când s-a crezut că rezultatele filosofice ar putea fi exprimate în judecăți și că ar putea exista un sistem al filosofiei compus dintr-un sistem de judecăți care ar reprezenta răspunsurile la întrebările „filosofice". Nu există adevăruri specific „filosofice" care ar conține soluția problemelor specific „filosofice", ci filosofia are sarcina de a găsi semnificația *tuturor* problemelor și a soluțiilor lor. Ea trebuie să fie definită ca *activitatea de descoperire a semnificației.*

Filosofia este o activitate, nu o știință, dar, această activitate este, bineînțeles, realizată neîncetat în fiecare știință particulară, deoarece înainte ca științele să poată descoperi adevărul sau falsitatea unei judecăți, ele trebuie să ajungă mai întâi la semnificație. Și uneori, în cursul activității lor, științele sunt surprinse să descopere, prin rezultatele contradictorii la care ajung, că au utilizat cuvinte fără o semnificație pe deplin clară și că trebuie să se întoarcă la activitatea filosofică de clarificare, că nu pot continua căutarea adevărului mai înainte ca examinarea semnificației să fie încununată de succes. În acest fel, filosofia este un factor extrem de important în interiorul științei și merită, foarte bine, să poarte numele de „regină a științelor".

Regina științelor nu este ea însăși o știință. Este o activitate care este necesară tuturor oamenilor de știință și care pătrunde în toate celelalte activități ale lor. Dar, toate problemele autentice sunt probleme științifice. Nu există altfel de probleme.

Cum stau lucrurile cu acele mari întrebări care au fost considerate - sau, mai exact, privite atâtea secole - ca „probleme specific filosofice"? Aici trebuie să distingem două situații. În primul rând, există o mulțime de întrebări care par întrebări deoarece sunt

formulate în acord cu o anumită ordine gramaticală dar care, cu toate acestea, nu sunt întrebări autentice, întrucât, se poate ușor arăta că ele sunt formate din cuvinte, care, așa cum sunt puse laolaltă, nu au sens din punct de vedere logic.

Dacă aș întreba, de exemplu: „Este albastrul mai identic decât muzica?" ați sesiza imediat că nu există nici o semnificație în această propoziție, cu toate că nu încalcă regulile gramaticii limbii. Propoziția nu este câtuși de puțin o întrebare, ci numai o înșirare de cuvinte. O analiză atentă arată că, aceasta este situația cu cele mai multe din așa-numitele probleme filosofice. Ele par întrebări și este foarte greu să le recunoști ca fiind nonsensuri, dar analiza logică probează, totuși, că ele nu sunt nimic altceva decât un anumit fel de a amesteca cuvintele. După ce acest lucru a fost descoperit, întrebarea însăși dispare și suntem perfect liniștiți în gândurile noastre filosofice; știm că nu pot exista nici un fel de răspunsuri pentru că nu au existat nici un fel de întrebări. Ca atare, problemele au încetat să existe.

În al doilea rând, există anumite probleme „filosofice" care se dovedesc a fi întrebări autentice. Dar, despre acestea se poate, întotdeauna, arăta printr-o analiză adecvată că sunt susceptibile de a fi soluționate prin metodele științei, deși s-ar putea să nu fim capabili să aplicăm aceste metode în prezent, exclusiv din motive tehnice. Putem, cel puțin, să spunem ce ar trebui să fie făcut pentru a răspunde întrebării chiar dacă nu putem să o facem acum, cu mijloacele aflate la dispoziția noastră. Cu alte cuvinte: probleme de acest gen nu au un caracter special „filosofic", ci sunt, pur și simplu, întrebări științifice. Ele sunt, întotdeauna, susceptibile să primească un răspuns, în principiu, dacă nu în practică, iar răspunsul poate fi dat numai prin cercetare științifică.

Astfel, soarta tuturor „problemelor filosofice" este aceasta: unele dintre ele vor dispare, dovedindu-se a fi greșeli și confuzii ale limbajului nostru, iar celelalte se vor dovedi a fi întrebări științifice obișnuite, într-o formă deghizată. Aceste observații determină, cred, întregul viitor al filosofiei.

Câțiva mari filosofi au recunoscut esența gândirii filosofice cu o claritate relativă, deși nu i-au dat o exprimare elaborată. Kant, de exemplu, obișnuia să spună în prelegerile sale că filosofia nu poate fi predată. Totuși, de ce nu ar putea fi predată dacă ea ar fi fost o știință ca geologia sau astronomia? Dacă lucrurile ar sta așa, atunci ar fi întru totul posibil s-o predai. Așadar, Kant a avut o oarecare bănuială că filosofia nu era o știință, atunci când a afirmat: „Singurul

lucru pe care îl pot preda este arta de a filosofa". Folosind verbul și respingând substantivul în această relație, Kant a indicat clar deși aproape în mod involuntar, specificitatea filosofiei ca o activitate, contrazicând, astfel, într-o anumită măsură, cărțile lui în care încearcă să construiască filosofia în felul unui sistem științific.

Un exemplu asemănător al aceluiași mod de a vedea este dat de Leibniz. Când a întemeiat Academia prusacă de știință din Berlin și a schițat proiectele pentru organizarea ei, el a atribuit în cadrul ei un loc tuturor științelor. Dar, filosofia nu a fost una dintre ele. Lieibniz nu a găsit nici un loc filosofiei în sistemul științelor pentru că el era în mod evident conștient că filosofia nu este căutarea unui gen particular de adevăr, ci o activitate care trebuie să pătrundă în orice căutare a adevărului.

Punctul de vedere pe care îl susțin a fost cel mai clar formulat, astăzi, de Ludwig Wittgenstein; el enunță poziția sa în aceste propoziții: „Scopul filosofiei este clarificarea logică a gândurilor. Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate... Rezultatul filosofiei nu sunt «propoziții filosofice» ci faptul că propozițiile devin clare."[2] Tocmai acesta este punctul de vedere pe care încerc să-l dezvolt aici.

Putem acum să înțelegem, din punct de vedere istoric, de ce filosofia a putut să fie privită ca o știință foarte generală: a fost înțeleasă greșit în acest fel pentru că „semnificația" pe care o au propozițiile putea să pară ceva foarte „general", din moment ce ea formează, într-un fel, baza întregului discurs. Putem, de asemenea, să înțelegem din punct de vedere istoric de ce în vremurile străvechi filosofia a fost identică cu știința: aceasta s-a întâmplat, deoarece, în acel timp, toate conceptele care erau folosite în descrierea lumii erau extrem de vagi. Sarcina științei a fost determinată de faptul că nu existau concepte clare. Ele trebuiau clarificate printr-o dezvoltare lentă, iar efortul principal al cercetării științifice trebuia să fie îndreptat către această clarificare, adică cercetarea trebuia să fie una filosofică. Nu se putea face nici o distincție între știință și filosofie.

În prezent, găsim de asemenea fapte care dovedesc adevărul enunțurilor noastre. În zilele noastre, anumite domenii specifice de cercetare, cum sunt etica și estetica, sunt numite „filosofice" și sunt presupuse a face parte din filosofie. Totuși, filosofia fiind o activitate, este un întreg care nu poate fi divizat în părți sau discipline indepen-

[2] Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico - Philosophicus, 4.112, traducere de M. Dumitru și M. Flonta, București, Editura Humanitas, 2001, p.102

dente. De ce sunt numite, atunci, aceste cercetări filosofie? Pentru că ele sunt numai la începuturile unei abordări științifice și cred că acest lucru este adevărat într-o anumită măsură, și cred că acest lucru este adevărat într-o anumită măsură, și despre psihologie. Etica și estetica nu posedă încă, cu siguranță, concepte suficient de clare. Cea mai mare parte din munca lor este dedicată încă clarificării lor și, de aceea, această muncă poate fi numită, în mod îndreptățit, filosofică. Dar, în viitor, ele vor deveni, desigur, o parte a marelui sistem al științelor.

Speranța mea este că filosofii viitorului vor înțelege că este imposibil, pentru ei, să adopte, chiar la prima vedere, metodele oamenilor de știință. Cele mai multe cărți despre filosofie par a fi, trebuie să mărturisesc, ridicole când sunt apreciate din punctul de vedere cel mai elevat. Ele au toate aparența unor cărți pur științifice pentru că par să folosească limbajul științific. Totuși, dezvăluirea semnificației nu poate fi făcută în același fel ca și descoperirea adevărului. Această diferență va ieși în evidență mult mai clar în viitor. Există mult adevăr în modul în care Schopenhauer descrie contrastul dintre filosoful autentic și învățatul din lumea academică care consideră filosofia ca un obiect de cercetare științifică (chiar dacă concepția lui mi se pare foarte imperfectă). Schopenhauer a avut o intuiție foarte clară când a vorbit în sens peiorativ despre „filosofia profesorală a profesorilor de filosofie". Părerea lui era că nu ar trebui în genere să predăm filosofie, ci numai istoria filosofiei și logică; și se pot spune multe în sprijinul acestei păreri.

Sper că nu am fost înțeles greșit în sensul că aș susține o separare reală a activității științifice și filosofice. Dimpotrivă, în cele mai multe situații, filosofii viitorului vor trebui să fie oameni de știință pentru că va trebui ca ei să aibă o anumită temă pe care s-o cerceteze – și ei vor găsi cazuri în care semnificația este confuză sau vagă mai ales în fundamentele științelor. Dar, bineînțeles, clarificarea semnificației va fi necesară, în mare măsură, de asemenea pentru un mare număr de întrebări de care suntem preocupați în viața noastră obișnuită. Unii gânditori, și poate unele dintre spiritele cele mai pătrunzătoare, pot să fie deosebit de înzestrați pentru acest domeniu practic. În asemenea cazuri, filosoful nu trebuie să fie om de știință – dar, în toate situațiile el va trebui să fie un om cu o gândire profundă. Pe scurt, el va trebui să fie un om *înțelept*.

Sunt convins că punctul nostru de vedere despre natura filosofiei va fi împărtășit de toți în viitor; iar consecința va fi că nu se va

mai încerca să se predea filosofia ca un sistem. Vom preda științele particulare și istoria lor în adevăratul spirit filosofic al căutării clarității și, făcând acest lucru, vom dezvolta spiritul filosofic al generațiilor viitoare. Aceasta este tot ce putem face, dar va fi un mare pas in dezvoltarea spirituală a omenirii.

*
* *

Traducere de
Angela TEȘILEANU

O nouă filosofie a experienței

(*A New Philosophy of Experience*,
publicat pentru prima dată în *Publications in philosophy*,
editate de College of the Pacific, 1932)

În prima expunere pe care am avut plăcerea s-o susțin aici acum câteva luni[1], am încercat să dau o scurtă schiță a naturii și metodei filosofiei; am vorbit de asemenea despre poziția pe care cred că o va ocupa filosofia în viitor, după ce natura ei reală va fi înțeleasă de către mai mulți și mai corect.

Astăzi voi încerca să schițez rezultatele unei aplicații consecvente a metodei adevărate a filosofiei la una sau două dintre marile probleme tradiționale. Există căi diferite de apropiere de filosofie, dar cea mai firească este de a începe cu o problemă fundamentală în jurul căreia par să se grupeze, într-o ordine sistematică, toate celelalte probleme.

O asemenea problemă centrală cu care mi-ar plăcea să încep este întrebarea: „Ce putem cunoaște?" Este o problemă cu adevărat fundamentală. Kant a vorbit despre această întrebare ca despre una dintre cele trei mari întrebări la care trebuie să răspundă metafizica.[2] Nici o altă problemă nu determină o separare atât de reală între diferitele școli din filosofie, iar răspunsul dat acestei întrebări caracterizează sistemele filosofice și atitudinile intelectuale mai bine decât orice altceva.

Găsim în noi o sete pentru cunoaștere, o dorință de a explica, o năzuință spre răspunsuri la întrebări fără sfârșit; și orice om care gândește are momente în viața sa când se întreabă: „Poate fi potolită această sete cât de cât? Poate fi satisfăcută această dorință de cunoaștere; și, dacă da, cât de mult poate fi ea satisfăcută?". Cu alte cuvinte, problema pare a fi „Ce întrebări pot primi răspuns?"

---

[1] Este vorba de expunerea care a fost publicată sub titlul Viitorul filosofiei (n.t.)

[2] În formularea lui Kant, *Was kann ich wissen?* (Ce pot să știu?). Celelalte două întrebări, menționate de Kant, sunt „Ce trebuie să fac?" și „Ce pot spera?". Kant aprecia că aceste trei întrebări sunt sintetizate într-o a patra: „Ce este omul?" (n.t.)

Există două poziții extreme ce pot fi adoptate față de această întrebare. Una ar fi să se răspundă: „Nu putem cunoaște nimic; nu există vreo întrebare la care să se poată în cele din urmă răspunde". Iar cealaltă ar fi să spunem: „Putem cunoaște orice și nu există întrebare la care mintea omului să nu poată în cele din urmă răspunde". Prima dintre aceste poziții este numită scepticism, iar cea de-a doua ar putea fi numită, eventual, dogmatism. Scepticul se îndoiește de orice, iar dogmaticul nu îngăduie ca credințele lui fundamentale să fie atinse de vreo îndoială.

Nici una din aceste două filosofii, sceptică sau dogmatică, nu trebuie, de fapt, să fie luată prea în serios. Scepticul crede de altfel că poate răspunde la un mare număr de întrebări, cel puțin în viața de fiecare zi și, el nu are, de fapt, intenția serioasă de a nega absolut orice; iar, dogmaticul, putem fi siguri, nu poate să nu simtă anumite îndoieli în mintea sa și în inima sa. El nu crede, de fapt, că orice întrebare ar putea primi un răspuns.

De aceea, cele mai multe filosofii adoptă o poziție care se situează întrucâtva între acele două extreme. Ele nu pretind că se poate răspunde la *toate* întrebările și nu cred că nici o problemă nu poate fi dezlegată. Ele toate consideră că există o anumită graniță între acele probleme la care putem descoperi soluțiile ultime și acelea pentru care o soluție pare să fie, pentru totdeauna, imposibilă. Locul unde stabilesc ele linia de demarcație între ceea ce poate fi cunoscut și ceea ce nu poate fi cunoscut este, așa cum am sugerat înainte, una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale diferitelor filosofii.

Astfel, cei mai mulți filosofi sunt de părere că există cognoscibilul și incognoscibilul, că există întrebări la care se poate răspunde și întrebări ce nu pot primi în mod absolut un răspuns. Și aceasta pare să fie, nu numai, poziția filosofilor, ci și a tuturor oamenilor de rând. Noi toți credem, eventual, că desigur la unele întrebări se poate răspunde și desigur că există unele întrebări la care nu putem găsi nici o soluție.

Dar există o distincție importantă de făcut aici. Pentru a o vedea, să examinăm câteva întrebări ale vieții de fiecare zi, ale științei și ale filosofiei. Iau câteva exemple de la diferite niveluri. Să presupunem să am întreba: „Când va lua sfârșit criza economică?" Presupun că nici unul dintre noi, nu cunoaște răspunsul, dar nu avem nici o îndoială că mai repede sau mai târziu, răspunsul va fi cunoscut. Cei mai mulți dintre noi cred, de asemenea, că, dacă ar exista cineva care ar cunoaște într-adevăr toate faptele și ar avea

capacitatea de a trage concluziile potrivite, el ar fi în situația de a răspunde la această întrebare chiar și acum. Aceasta înseamnă că nu considerăm o asemenea întrebare drept una care nu poate să capete răspuns. Se întâmplă să nu cunoaștem răspunsul, dar credem că descoperirea lui nu este, în nici un fel, dincolo de posibilitățile omenești.

Să luăm o altă întrebare, poate puțin mai complicată. Dacă istoricul ar întreba „Ce a făcut Napoleon pe 2 ianuarie 1800, la ora 5.32 după-amiaza?" – s-ar putea întâmpla ca răspunsul să fie cunoscut, dar, probabil, el nu este cunoscut; este, prin urmare, posibil ca nici un istoric, cât timp există omenirea, să nu fie în stare să dea un răspuns definitiv la întrebare. Astfel, dintr-un anumit punct de vedere, această întrebare poate să pară fără răspuns. Ținând seama de posibilitățile noastre omenești, se poate să nu existe nici un fel de mijloace de a afla vreodată ce a făcut Napoleon în acel moment. Dar, deși într-un sens al cuvântului, această întrebare este poate fără răspuns, o problemă de acest fel nu ne tulbură; imposibilitatea, dacă ar fi imposibil de rezolvat problema, nu este una de o natură prea importantă, deoarece nu ar fi o imposibilitate intrinsecă. Rămâne întotdeauna posibil, de exemplu, să poată fi găsit un document care să ne spună ce a făcut Napoleon în acel moment sau din care faptul ar putea fi dedus într-un mod indirect.

Să examinăm în treacăt alte câteva întrebări. Geologii întreabă: „Cum arăta pământul acum un miliard de ani?" Desigur, nu au existat istorici acolo să ne informeze despre starea pământului în acea vreme și dacă am putea vreodată s-o aflăm va trebui să o facem într-un mod indirect. Trebuie să tragem concluzii din cunoașterea noastră despre stelele care s-au dezvoltat în timp. Prin astfel de observații, combinate cu ceea ce știm despre legile naturii, această întrebare poate primi un răspuns din ce în ce mai precis. Suntem în stare să formulăm multe enunțuri demne de încredere despre dezvoltarea planetelor asemănătoare pământului sau despre stele în general; și, totuși, știința noastră actuală nu s-a dezvoltat destul de mult pentru a ne spune cu precizie care trebuie să fi fost starea pământului acum un miliard de ani. Poate exista un anumit sens în care și această întrebare poate fi fără răspuns. Căci știința nu va ajunge niciodată atât de departe încât să poată într-adevăr răspunde la toate întrebările care ar putea fi puse cu privire la starea pământului în acea perioadă de timp.

Să continuăm cu o altă întrebare. „Care este materia unei stele îndepărtate?" Consider tocmai această întrebare deoarece a existat un filosof francez, Auguste Comte, reprezentantul pozitivismului, care a exprimat opinia că niciodată nu se va putea ști din ce substanțe se compun stelele îndepărtate. În zilele noastre, avem analiză spectrală care ne permite să construim enunțuri foarte precise despre elementele chimice și condițiile fizice ce formează substanța stelelor care sunt la mii de ani lumină depărtare de pământ. Acesta este un bun exemplu al unei probleme ce a fost declarată de nerezolvat de către un filosof de frunte, dar, a fost, la numai puțin timp după aceea, complet luată în stăpânire de către știință.

Să luăm o altă problemă. „Este universul finit sau infinit în spațiu și timp?" Aceasta a fost considerată de obicei drept o întrebare tipic filosofică. Ea a jucat un rol destul de important în filosofia lui Kant. El avea o serie de argumente, pe care le-a considerat a fi perfect valide din punctul de vedere comun, care probau că universul trebuie să fie finit în spațiu și timp; și el avea, de asemenea, o altă mulțime de argumente, expuse pe cealaltă pagină, care dovedeau că universul trebuie, în mod necesar, să fie infinit din ambele puncte de vedere. El a considerat că exista o contradicție reală între aceste două dovezi, care putea fi depășită numai de către propria lui filosofie cu distincția ei între lumea ca aparență și lumea ca realitate. Din nou, știința modernă, înlăturând în întregime judecata pur speculativă a lui Kant, are argumente foarte precise în favoarea punctului de vedere că universul este finit în spațiu. Există, în primul rând, considerente astronomice care conferă o anumită probabilitate acestui punct de vedere, dar există, de asemenea, motive generale derivate din aplicarea fizicii moderne la problemele referitoare la structura universului care par să conducă, aproape inevitabil, la concluzia că universul trebuie să fie finit în spațiu, deși, probabil, nu în timp. Dovada se sprijină pe observațiile astronomice, pe cunoașterea noastră despre legile naturii și pe nimic altceva. Acest caz se aseamănă cu una din întrebările anterioare prin aceea că problema pare să fie deplasată din sfera speculației filosofice la aceea a observației științifice, transformându-se, prin aceasta, dintr-o problemă aparent fără speranță, într-o întrebare la care se poate răspunde pe deplin. Odată cu dezvoltarea cunoașterii noastre ajungem să vedem posibilități care altădată nu erau cunoscute oamenilor; și astfel, numărul problemelor insolubile pare să se reducă. Care este semnificația acestui proces și poate el să continue la nesfârșit?

Să considerăm acum o altă problemă „pur filosofică", una dintre cele mai vechi în filosofie; „relația dintre corp și suflet". Există, oare două substanțe în lume, substanța fizică și cea mentală și în ce constă interacțiunea lor? Există ceva de felul sufletului sau trebuie ca totul să fie explicat în termeni ai fizicii? Există ceva de felul materiei sau trebuie ca totul să fie explicat în termeni mentali? Acestea sunt întrebări dezbătute de filosofi. În ceea ce privește această problemă, nu puțini dintre ei au adoptat poziția că ea este un bun exemplu de întrebare la care nu se poate răspunde. Ei spun, de exemplu, că nu va exista niciodată nici cea mai slabă speranță de a înțelege chiar și cea mai simplă senzație. Ei susțin că este imposibil să ne închipuim vreun mod în care un anumit proces fizic în creier poate fi transformat într-o senzație, adică în ceva mental. Autori binecunoscuți au rostit un *ignorabimus* hotărât în ceea ce privește întrebarea privitoare la felul în care ar putea fi aruncată o punte între procesele mentale și fizice în timp ce alții au considerat că ar putea să scape destul de ușor de problemă prin intermediul vreunei metafizici dogmatice.

Problema de bază a așa-numitei metafizici este presupusă a fi întrebarea „Care este esența realității? Este lumea, în esență, de natură mentală? Este ea spirit, așa cum a susținut Berkeley, sau este materie așa cum au susținut materialiștii, sau este ceva care nu poate fi cunoscut, precum «lucrul în sine» al lui Kant?" Astfel, în timp ce cei mai mulți dintre filosofii mai vechi păreau să nu aibă greutăți în dezlegarea problemei, Kant a subliniat în mod deosebit că nu exista nici o soluție la vreo problemă metafizică, adică la orice întrebare cu privire la „natura ultimă a realității". El a făcut acest lucru deși nu a negat că aceste întrebări erau pe deplin inteligibile și că mintea omenească va continua, întotdeauna, să le pună.

Doar încă o întrebare pentru a încheia, una care este, de altfel, tipică. „Au animalele conștiință?" Cei mai mulți dintre noi cred că „Da; un câine este în multe privințe aproape ca o ființă omenească. Cum ar fi posibil acest lucru dacă nu ar avea senzații și sentimente?" Cu toate acestea, a existat un filosof foarte luminat, Descartes, care a susținut punctul de vedere conform căruia conștiința este ceva rezervat pentru ființele omenești și că toate animalele sunt automate. Comportările lor ar trebui să fie privite ca reacții mecanice la anumiți stimuli, fără intervenția a ceva de felul „conștiinței". Deoarece nu putem, cu siguranță, niciodată să ne punem în situația unui animal pentru a constata dacă are sentimente,

nu se va putea, cu siguranță decide vreodată prin observație și experiment dacă Descartes nu a greșit. Și putem chiar să mergem mai departe și să spunem că același argument se aplică ființelor omenești, fiindcă deși părem să știm prin autoobservație că noi înșine avem conștiință, cum putem fi siguri în ceea ce îi privește pe ceilalți? Descartes a considerat că există un argument mai bun pentru a susține că ființele omenești au suflet spre deosebire de animale, căci existența altor conștiințe este, întotdeauna, dedusă prin analogie și, există o analogie mai strânsă între mine și alte ființe omenești decât există între ființe omenești și animale. Dar, pe de altă parte, nimic nu poate fi probat cu adevărat prin analogie; astfel încât, dacă argumentul lui Descartes conduce, până la urmă, la ceva, el trebuie să conducă la îndoiala cu privire la existența în genere a conștiinței altor ființe, fie ele oameni sau animale. Și, pare că această îndoială trebuie să se mențină pentru totdeauna, deoarece toată lumea admite că este absolut imposibil să devenim conștienți în mod direct, de conștiința cuiva. Nu putem avea nici o cunoaștere nemijlocită despre stările mentale ale altora. Nu există nici o cale de a intra direct în contact cu vreun suflet, cu excepția celui propriu și, astfel, problema existenței vieții mentale la semenii noștri și, bineînțeles, oriunde altundeva, pare să fie un caz tipic al acelor întrebări ale căror răspunsuri nu le vom ști niciodată.

Să încheiem această scurtă trecere în revistă și să vedem ce putem învăța din ea. Printre exemplele noastre există anumite probleme despre care am putea spune imediat că putem să le dezlegăm; există alte câteva pentru care acest lucru pare discutabil și, încă altele cu privire la care ni s-a părut necesar să admitem că nu vom ști niciodată răspunsul.

Dar în acest ultim caz trebuie să facem o distincție foarte importantă. Dacă întrebăm, de exemplu, ce a făcut Napoleon într-o anumită clipă a vieții sale este foarte probabil că nimeni nu va ști vreodată răspunsul. Și, totuși, o asemenea întrebare, așa cum am arătat deja, nu este fără răspuns într-un sens extrem de important al cuvântului. Pur și simplu *se întâmplă* să fie fără răspuns pentru noi, deoarece nu avem vreo mărturie istorică cu privire la fapte; nu există nici o experiență actuală din care am putea deduce cu precizie ce a făcut Napoleon în acel moment, dar, ceea ce ne interesează nu este *în principiu* incognoscibil. Este pur și simplu incognoscibil datorită unor împrejurări întâmplătoare, nu datorită naturii intrinseci a lucrurilor.

Există o deosebire uriașă între aceste două feluri de imposibilitate. Trebuie să distingem între acele probleme care sunt în principiu insolubile și acelea pe care omul nu le poate soluționa deoarece se întâmplă ca să nu aibă mijloacele tehnice necesare pentru a găsi soluția. Ori de câte ori întâlnește o întrebare fără răspuns, filosoful trebuie să se întrebe de care din aceste două categorii aparține ea. Pare probabil că ființa omenească nu va ști niciodată ce înfățișare are partea opusă a lunii, pentru că luna își îndreaptă întotdeauna către pământ una și aceeași parte. Dar, imposibilitatea de a cunoaște partea îndepărtată a lunii este numai una practică sau tehnică; ea se datorează faptului că omul nu a inventat încă o navă care să-l ducă împrejurul lunii, dar un asemenea proiect nu ar fi, în nici un caz, opus legilor naturii, și chiar dacă ar fi împotriva legilor naturii, ne-am putea închipui că legile universului sunt în așa fel încât nu ar mai fi imposibil pentru ființele omenești să privească partea opusă a lunii. Astfel, înțelegem că întrebarea noastră aparține, cu siguranță, primului grup; motivele pentru care nu poate primi un răspuns au pur și simplu un caracter întâmplător. Acest lucru îl poate interesa pe omul de știință, dar pe filosof nu îl preocupă; ceea ce îl neliniștește este celălalt grup de probleme: acelea care sunt *în principiu* insolubile; motivul pentru care ele nu pot fi soluționate nu este o stare de lucruri întâmplătoare în univers, ci pare să fie mai profund; în acest al doilea caz vorbim despre o imposibilitate filosofică sau logică.

Deosebirea între cele două grupuri este că în cazul primului putem, cel puțin, să ne imaginăm mijloace pentru a găsi o soluție, chiar dacă aceste mijloace nu există nicăieri în lume, în timp ce în cazul imposibilității filosofice nici o putere a imaginației nu ne poate duce mai aproape de răspuns; nu există căi pe care chiar și imaginația să poată încerca să atingă obiectivul propus. Nu ne putem imagina ce ar trebui să facem sau ce ar trebui să se întâmple în lume pentru a ne conduce la un răspuns cu privire la întrebarea noastră anterioară: „Cum poate lua naștere o senzație din mișcările moleculelor din creier?" Această întrebare aparține, deci celui de-al doilea grup; filosofii au fost, întotdeauna, preocupați de ea.

În cele mai multe filosofii există probleme de acest fel: anumite întrebări ce sunt considerate a „depăși înțelegerea noastră" sau a fi taine pe care nu le putem pătrunde.

„Filosofia noastră a experienței" adoptă o atitudine complet diferită. Pentru a o înțelege, să ne întrebăm: „Care este criteriul

prin care decidem dacă o problemă «insolubilă» aparține primului sau celui de-al doilea grup?" Cred că, criteriul trebuie să fie enunțat astfel: Toate întrebările la care, în principiu se poate răspunde (incluzându-le pe acelea care pot într-un moment al timpului sau într-un anumit loc să fie insolubile din punct de vedere tehnic) pot primi răspuns, întotdeauna, într-un anumit fel, și anume prin raportare la o anumită *observație* (fie ea a naturii sau a noastră însine), sau prin orice metodă științifică care presupune întotdeauna observația, adică, producerea unor impresii senzoriale - pe scurt, prin *experiență*.

O întrebare poate primi în principiu un răspuns (mi-ar plăcea să spun: ea este „o bună întrebare") dacă ne putem imagina experiențele pe care ar trebui să le avem pentru a da răspunsul. Un răspuns la orice întrebare este întotdeauna o *judecată*. Pentru a înțelege o judecată trebuie să putem indica cu precizie acele circumstanțe specifice care ar face-o adevărată și acele alte circumstanțe specifice care ar face-o falsă. „Circumstanțe" înseamnă fapte ale experienței; și, astfel, experiența decide asupra adevărului sau falsității judecăților, experiența „verifică" judecata. Așadar, criteriul posibilității de soluționare a unei probleme este reductibilitatea ei la experiența posibilă. Putem ști ceea ce este verificabil. O întrebare este una „bună" dacă putem indica calea ce duce spre verificarea ei prin intermediul experienței posibile - chiar dacă dintr-un motiv practic oarecare, am putea să nu fim în măsură să urmăm acea cale.

Înainte de a vorbi despre acele probleme care sunt considerate ca aparținând categoriei celor ce sunt în mod strict fără răspuns (de către unii filosofi, pentru că nu există un acord general asupra acestui punct) să ne întrebăm dacă există, oare, unele întrebări la care se poate răspunde al căror criteriu nu s-ar afla în experiență? Acestea ar trece, evident, dincolo de domeniul experienței; judecățile care constituie răspunsuri la ele ar trebui să fie verificate într-un alt fel, ele ar avea de-a face cu fapte exterioare și independente de experiență.

Mulți gânditori consideră că asemenea probleme și asemenea soluții există; domeniul de dincolo de experiență cu care se ocupă aceste întrebări și răspunsuri ar fi domeniul „metafizicii", iar criteriul care ne-ar asigura de adevărul acelor răspunsuri ar fi nu experiența, ci „rațiunea". Filosofii care consideră că există asemenea adevăruri de care nu putem da seamă prin experiență, ci se sprijină pe rațiune sunt numiți raționaliști (*ratio* = rațiune) și este firesc pentru ei să

creadă că cele mai multe dintre adevărurile filosofice fundamentale sunt de acest fel. Aceia care cred că nu putem avea nici o cunoaștere autentică derivată din rațiunea noastră și susțin că aceasta trebuie, întotdeauna să se bazeze pe experiență sunt numiți empiriști (*empeiria* = experiență). Înțelegem din această explicație de ce metafizicianul este, de obicei, în același timp un raționalist, în timp ce empiristul respinge posibilitatea metafizicii, adică a oricărei cunoașteri care se extinde dincolo de domeniul experienței. Este adevărat că în istoria filosofiei, găsim câteodată puncte de vedere intermediare, astfel că echivalentele raționalist = metafizician, empirist = nemetafizician, nu sunt în întregime corecte din punct de vedere istoric, dar acele concepții se datorează anumitor confuzii care complică subiectul și care nu ne privesc.

De obicei, ambele părți admit existența unei anumite granițe care înconjoară tot ce este cognoscibil prin experiență și-l separă de restul lumii. Dar, metafizicianul consideră că acest zid poate fi trecut de rațiunea noastră, în timp ce empiristul consideră că acest lucru ar fi imposibil și-l regretă. Ambii au considerat, de obicei, că au existat întrebări, în principiu, fără răspuns și ambii le-au descoperit în zona metafizicii. Deosebirea a fost că empiristul era convins că *toate* problemele aflate în acea zonă erau insolubile, în timp ce raționalistul a crezut că ar putea să le dezlege pe cele mai importante dintre ele cu ajutorul rațiunii sale.

Controversa dintre raționalism și empirism a continuat neîncetat de-a lungul secolelor, iar motivul esențial pentru care raționalismul a fost de foarte multe ori socotit a fi victorios stă în existența a ceea ce numim adevăruri logice sau matematice. Cei mai buni gânditori, începând din vremea lui Platon, au recunoscut că aceste adevăruri nu se sprijină cu siguranță pe nici o experiență și totuși nimeni nu a putut nega că ele nu erau numai în fapt adevărate, dar chiar adevărurile cele mai ferm întemeiate dintre toate și neîndoielnic aplicabile realității. Dar, dacă așa stau lucrurile, atunci există anumite întrebări (cele de natură logică și matematică) la care s-ar fi putut răspunde fără a lua în considerare experiența, iar criteriul nostru despre care am crezut că ar putea distinge problemele solubile de acelea care sunt în principiu și pentru totdeauna insolubile ar cădea.

Nu este timp să explic aici pe larg ce mult depinde în filosofie de răspunsul la această problemă, dar gânditorii cei mai profunzi au simțit întotdeauna acest lucru și, de aceea, și-au concentrat întreaga

lor energie discutării așa-numitelor adevăruri logice și matematice. Ei au simțit că aproape totul în filosofie va fi decis dacă vor putea înțelege natura acestor adevăruri. Kant și-a întemeiat întregul său sistem pe o asemenea cercetare și a crezut, într-adevăr, că prin el a reușit să depășească disputa dintre empirism și raționalism.

De fapt, el nu a reușit. Soluția dată de el problemei a fost tot așa de nesatisfăcătoare ca și aceea, dată de școala empiristă, de exemplu, de cel mai cunoscut dintre conducătorii ei din secolul al XIX-lea, John Stuart Mill. El s-a străduit să dovedească că rațiunea singură nu ar putea rezolva, în general, nici o problemă și că singurul test pentru adevărul oricărei judecăți stă în experiență; el a încercat să arate că judecățile logice și matematice (ca judecata 2+2=4) nu au avut nici un alt temei de a fi adevărate decât acela că ele au fost întotdeauna găsite a fi astfel în experiență. Dar o cercetare critică a argumentului său dezvăluie în el greșeli din cele mai serioase și trebuie să conchidem că el a eșuat complet în încercarea de a arăta natura empirică a judecăților logice sau matematice.

În vremea lui Kant și în secolul al XIX-lea, dificultățile enorme cuprinse în această problemă nu au putut să fie apreciate clar, iar gânditorii mai vechi au ajuns la rezultatele lor într-un mod mai degrabă superficial. Dar când în timpul ultimelor două sau trei decenii, problema naturii judecăților matematice s-a impus și matematicienilor în propriul lor domeniu și a cerut o soluție precisă în interesul exclusiv al matematicii pure, ea a fost abordată încă o dată de logicieni cu orientare filosofică empiristă și de matematicieni, sub conducerea celor mai subtili și critici dintre cei din urmă.

Munca tuturor acestor gânditori nu s-a încheiat încă, în întregime - câteva goluri trebuie încă să fie umplute - dar, nu mai există nici cea mai mică îndoială în ceea ce privește soluția finală. Ea poate fi formulată, pe scurt, astfel: judecățile matematice și logice sunt atât de radical deosebite în ceea ce privește natura lor de judecățile empirice obișnuite încât este, poate, chiar nepotrivit să le desemnăm pe ambele prin același nume. Deosebirea este atât de greu de observat și nu a fost niciodată văzută clar înainte, deoarece ambele sunt exprimate în limbaj prin propoziții de aceeași formă. Când spun: „Latitudinea orașului San Francisco este 38°", și când spun „2 la puterea a cincea este 32", ambele propoziții nu numai că par să aibă o construcție gramaticală asemănătoare, dar par, de asemenea, să comunice o anumită informație reală. Una vorbește despre un anumit oraș din California într-un mod ce seamănă cu

felul în care cealaltă pare să vorbească despre anumite numere: cum poate exista vreo deosebire intrinsecă între ele? O analiză strict logică a arătat că există cea mai mare deosebire pe care ne-o putem închipui. Ea este pur și simplu aceea că judecățile empirice se referă într-adevăr la ceva din univers, ele comunică fapte reale, în timp ce judecățile matematice nu au de-a face cu ceva real. „Numerele" nu pot fi găsite undeva în lumea reală, în același mod în care San Francisco poate fi găsit acolo. De asemenea, nu este adevărat că numerele sunt pur și simplu închipuiri ale minții omenești, precum dragonii sau îngerii, și nu este adevărat că, împreună cu alte lucruri „nereale" ele aparțin unei lumii proprii, pe care Platon a numit-o lumea Ideilor și în care mulți filosofi de azi cred încă, dându-i nume diferite. Este un fapt că numerele sau alte entități logice nu pot fi privite ca „obiecte", în general, în nici un sens al cuvântului. Judecățile ce par să se refere la ele nu comunică nici un fel de „fapte" despre ele și de aceea nu sunt câtuși de puțin „judecăți". Ce sunt ele?

Ele nu sunt nimic altceva decât anumite reguli care determină folosirea limbajului, adică folosirea expresiei prin combinarea „semnelor". Ele se referă la simboluri nu la realitate. Dar ele sunt, totuși, într-un anumit sens, aplicabile lumii faptelor, deoarece simbolurile (cuvinte, litere etc.) sunt folosite pentru a vorbi despre fapte. Pe scurt, ele vorbesc despre realitate, dar nu spun nimic despre ea. Acest lucru poate fi făcut clar, cel mai bine, prin referire la exemple simple. Voi lua întâi un exemplu matematic și după aceea unul logic.

Cu toții veți admite că nu există absolut nici o diferență de înțeles între propozițiile: „Am în buzunarul meu doisprezece dolari" și „Am în buzunarul meu șapte plus cinci dolari". Ei bine, celebra „judecată" că șapte plus cinci sunt egal cu doisprezece[3] nu este nimic altceva decât regula care ne spune că putem transforma prima propoziție în cealaltă fără a schimba semnificația. Observați că aceasta nu este exprimarea nici unui fapt din univers. Nu se afirmă că există douăsprezece lucruri în lume, sau șapte sau cinci; nu se afirmă că oricine poate număra sau a numărat anumite obiecte; ne dă doar să înțelegem că un om care spune: „Iată douăsprezece obiecte" și altul care spune „Iată cinci plus șapte obiecte" nu au

[3] Celebră fiindcă este exemplul propus de Kant în discuția lui asupra judecăților matematicii pure în *Introducerea Criticii rațiunii pure* (n.t.)

spus ceva diferit, ci au utilizat doar cuvinte diferite pentru a exprima *aceeași* semnificație (presupunând bineînțeles, că au utilizat cuvintele cinci, șapte și doisprezece în sensul lor comun; și când cu puțin timp în urmă am vorbit despre marile dificultăți pe care le implică această problemă am avut în minte, în primul rând dificultatea de a clarifica „sensul comun"). Nu este nimic remarcabil sau surprinzător în faptul că regula noastră aritmetică „se aplică" obiectelor oricare ar fi ele; pentru că ea nu *spune* nimic despre obiecte.

Acest aspect apare, poate, chiar cu mai mare claritate când analizăm un exemplu pur logic, ca de exemplu, principiul terțului exclus. Când spun: „Prietenul meu, fie va veni, fie nu va veni mâine", principiul logic la care tocmai m-am referit mă asigură că acest enunț este întotdeauna adevărat, oricând și oriunde este făcut – dar este el într-adevăr o judecată? Afirmă el *ceva* despre prietenul meu sau despre venirea lui sau despre orice alt fapt din lume? Evident că nu. Vorbește despre prietenul meu și despre venirea lui, dar nu *spune* nimic despre acestea, nu afirmă nimic. După ce am auzit propoziția nu știu absolut nimic mai mult despre lume decât am știut înainte; propoziția nu mi-a comunicat nici un fapt.

Regulile logicii și matematicii pure reprezintă totalitatea adevărurilor care își au originea în „rațiunea pură", adevăruri de care ea este atât de mândră. Vedem însă că „adevărul" lor și aplicabilitatea lor generală care nu pot fi negate sunt de un fel aparte, unul nesemnificativ: ele sunt pur *formale,* nu oferă nici o cunoaștere, nu se referă la nici un fel de fapte, ci numai la simbolurile prin intermediul cărora sunt exprimate faptele.

În acest fel unicul sprijin aparent al raționalismului cade. Natura reală a „judecăților" logice și matematice a fost clarificată: noul empirism nu neagă adevărul lor absolut și caracterul lor pur rațional, dar susține că ele sunt „vide", ele nu conțin nici o „cunoaștere" în același sens în care o conțin judecățile empirice; rațiunea pură este incapabilă să producă vreo cunoaștere reală; singura ei activitate este aranjarea simbolurilor care sunt folosite pentru exprimarea cunoașterii.

După ce a dat astfel socoteală de așa-numita „cunoaștere rațională", empirismul are acum dreptul și posibilitatea de a revendica întregul domeniu al cunoașterii. Nu cunoaștem nimic altfel decât prin experiență, iar experiența este *singurul* criteriu al adevărului sau falsității oricărei judecăți autentice. Vă veți aminti că verificabilitatea prin experiență a fost caracteristica acelor întrebări la

care se poate, în principiu, răspunde. Corelând aceste două rezultate deducem că *nu există în genere probleme insolubile.* Toate întrebările autentice și toate judecățile autentice (care pot, întotdeauna, să fie considerate ca răspunsuri la anumite întrebări) sunt legate de experiență în același mod: ele iau naștere din ea și pot, în principiu să primească răspunsuri prin ea și să fie testate de ea.

Dar ce putem spune despre acele probleme în aparență insolubile pe care se pare că le-am descoperit printre problemele filosofiei? „Cum produc procesele fizice din creier procesele mentale?" „Sunt animalele sau plantele ființe conștiente sau nu?" Ce se întâmplă cu aceste probleme?

Din fericire, aceleași metode analitice care ne-au ajutat să înțelegem logica și matematica (și la care nu am putut nici cel puțin să fac aluzie în această expunere) ne permit să răspundem întrebării și să înlăturăm toate dificultățile pe care pare să le ascundă. Din nou pot doar să indic rezultatul, fără să pot să argumentez acum punctul meu de vedere. Redus la formularea cea mai scurtă rezultatul este pur și simplu, acesta: așa-numitele probleme insolubile sunt, în principiu, insolubile deoarece nu sunt deloc probleme. Este adevărat că ele au forma gramaticală a întrebărilor și că în multe cazuri este foarte greu să le deosebim de întrebările autentice dar, o examinare atentă a cuvintelor care survin în întrebare și a modului în care sunt combinate arată că ele încalcă regulile gramaticii logice și de aceea nu au în genere sens. Am încercat să clarific acest lucru deja în prima mea expunere și acum vedem importanța rezultatului nostru anterior dintr-un unghi diferit.

În exemplele date mai sus, analiza ar trebui să clarifice semnificația exactă care se presupune că este dată cuvintelor „proces fizic" și „proces mental" în cazul primei întrebări; iar în cazul celei de-a doua probleme cercetarea ar trebui să se îndrepte asupra semnificației cuvântului „conștiință"; iar în ambele situații ar exista două posibilități: fie ar putea fi găsită o anumită semnificație pentru acele cuvinte și pentru combinația lor specifică, astfel că întrebarea va avea pe deplin sens; în această situație s-ar vedea imediat că întrebarea ar căpăta un caracter inofensiv, și-ar pierde marele său interes „filosofic" și ar deveni o problemă științifică obișnuită, care va fi în principiu rezolvată, în mod sigur, prin metodele observației și experimentului. Fie, se va vedea că nu poate fi descoperită nici o interpretare care să dea sens cuvintelor și combinării lor; în acest caz, întrebarea a dispărut iar ce rămâne nu este nimic altceva

decât un șir de cuvinte puse laolaltă într-un mod confuz de către o minte confuză.

Metafizica dispare nu pentru că problemele metafizice ar fi insolubile, așa cum au crezut cele mai multe dintre școlile empiriste vechi, ci pentru că nu există asemenea probleme. Unde nu există nici un fel de întrebări, nu pot exista nici un fel de răspunsuri; ar fi absurd să cauți o soluție unde nu există nici o problemă. Este adevărat că, cei mai mulți dintre empiriștii mai vechi au negat posibilitatea metafizicii cu aceeași hotărâre cu care o negăm noi, dar, așa cum am spus înainte, nu chiar fără un sentiment de regret, datorită faptului că pentru ei aceasta însemna o limitare a cunoașterii omenești și, prin urmare, poziția lor a putut să fie numită în mod îndreptățit sceptică. (Pot menționa aici numele lui Sextus Empiricus și al lui David Hume.) Dar noul nostru empirism nu este în nici un fel sceptic; dimpotrivă, el neagă că există, în principiu vreo limită pentru cunoașterea umană; limitele existente nu sunt de natură principială, filosofică, ci doar accidentale. Ele sunt doar practice, tehnice și vor putea fi cândva depășite.

Potrivit concepției noastre *întreaga* cunoaștere este bazată pe experiență, dar aceasta nu mai înseamnă vreo limitare a cunoașterii. În concepțiile mai vechi imposibilitatea metafizicii era datorată unei regretabile imperfecțiuni sau neputințe a minții omenești; în concepția noastră, imposibilitatea este de ordin logic, ea se datorează unei lipse de sens proprii expresiilor despre care se presupunea că exprimă „probleme metafizice". A regreta imposibilitatea metafizicii devine imposibil; ar fi același lucru cu a regreta imposibilitatea unui pătrat rotund.

Toate întrebările autentice (adică, acele combinații de cuvinte cărora le putem da semnificația unei întrebări) pot să primească, în principiu, un răspuns („Nu există nici o «enigmă a universului»", așa cum s-a exprimat Ludwig Wittgenstein), și ele pot fi rezolvate numai prin experiență, prin metodele științei. O grea povară este luată de pe umerii filosofiei și ea nu mai poate intra în concurență cu știința. Funcția ei este analitică și critică, ea ne ajută să scăpăm de disputele pur verbale și cu o ușurare nespusă vedem cum mari „probleme" dispar fără să lase locuri goale.

Cea mai mare deosebire între empirismul mai vechi și noua noastră filosofie a experienței stă, cred, în metoda ei. Primul a început cu o analiză a facultăților omenești (de exemplu gândire, percepție și așa mai departe); cel de-al doilea începe cu ceva mult

mai fundamental și anume: analiza „expresiei" în genere. Toate judecățile, toate limbajele, toate sistemele de simboluri, așadar toate filosofiile vor să exprime ceva. Ele pot face acest lucru numai dacă există ceva ce poate fi exprimat: aceasta este materia întregii cunoașteri și a spune că ea trebuie să fie dată prin experiență nu este decât un alt mod de a spune că ceva trebuie să existe înainte de a putea avea cunoaștere privitoare la acest ceva.

Poziția acestei filosofii este invulnerabilă, deoarece se bazează pe recunoașterea celor mai evidente fapte și pe examenul logic cel mai riguros.

Filosofia noastră a experienței stă foarte sigur pe aceste temelii ca pe o stâncă solidă în mijlocul unei mări dezlănțuite de păreri filosofice diferite. Ea nu este nici sceptică, nici dogmatică, nu poate veni în conflict cu știința sau cu valorile umane; singurul său obiectiv este *înțelegerea*. Numai în acest mod poate ea dobândi acea atitudine senină care aparține oricărei filosofii autentice: cea a înțelepciunii.

*
* *

Traducere de
Angela TEȘILEANU

Formă și conținut, o introducere în gândirea filosofică

Form and Content, an Introduction to Philosophical Thinking,
Trei expuneri prezentate la Universitatea din Londra
în noiembrie 1932, publicate prima oară în volumul
Mortiz Schlick, „Gesammelte Aufsätze", 1926-1936,
Gerold&Co, Wien, 1938

I. Natura expresiei

1. Limbajul

Civilizația omenească se sprijină, în întregime pe posibilitatea comunicării gândurilor. Nu ar exista nici o colaborare între ființe omenești dacă omul nu ar putea să schimbe idei cu semenul său; nu ar exista arte, nici știință dacă cunoașterea nu ar putea să fie transmisă de la o generație la cea următoare.

Comunicarea are nevoie de un vehicul oarecare, care poartă informația prin spațiu și timp. Cel mai comun vehicul constă din anumite sunete articulate numite vorbire; dar pentru multe scopuri, cuvintele rostite nu ar fi de folos din cauza caracterului lor efemer: în asemenea situații folosim anumite semne durabile de cerneală, creion, cretă, gravuri în piatră sau bronz sau procedee asemănătoare. Orice sistem de semne stabile ce servesc scopul comunicării îl vom numi scriere.

Vorbirea și scrierea sunt două genuri deosebite de limbaj. Ele nu pot să fie cu totul deosebite unul de celălalt, deosebirea dintre ele poate să fie una de grad, mai curând decât de esență, dar, acum nu ne interesează această deosebire, și nici vreo deosebire dintre diferitele genuri de vorbire sau scriere; ne interesează numai acele caracteristici pe care toate metodele diferite de comunicare le au în comun și care sunt caracteristici esențiale ale limbajului. Există metode nenumărate de transmitere a gândurilor, de fapt aproape orice din lume poate fi folosit ca mijloc de comunicare iar măiestria tehnică modernă a dezvoltat câteva dintre aceste posibilități: curenții electrici, înregistrările de gramofon, undele radio și așa mai departe.

Toate aceste sisteme posibile trebuie să aibă anumite proprietăți comune (altfel, ele nu ar putea servi un scop comun) și tocmai aceste proprietăți constituie esența limbajului. Vom utiliza, întotdeauna, cuvântul „limbaj" în sensul său cel mai larg, sensul în care el

desemnează orice sistem de lucruri, proceduri sau evenimente considerate ca mijloace de comunicare a gândurilor.

În viața de fiecare zi nu găsim nimic misterios în faptul existenței limbajului; dar deși este adevărat că nu este nimic misterios cu privire la limbaj, pare curios că filosofii nu i-au acordat puțin mai multă atenție și nu au fost uimiți (așa cum este datoria filosofului să fie) puțin mai mult de acest fenomen, în aparență simplu, pe care noi toți îl considerăm de la sine înțeles ca parte a vieții noastre, la fel ca mersul, mâncatul sau dormitul, dar, care nu a fost înțeles vreodată într-un mod adecvat. Întreaga istorie a filosofiei ar fi putut lua un curs cu totul diferit dacă cugetele marilor gânditori ar fi fost mai profund impresionate de faptul remarcabil că există un asemenea lucru cum este limbajul.

*

* *

2. Exprimarea unui fapt prin altul

Nu este oare surprinzător că auzind anumite sunete care ies din gura unei persoane sau uitându-ne la câteva semne negre pe o foaie de hârtie pot afla faptul că un vulcan pe o insulă îndepărtată a erupt, sau că domnul cutare a fost ales președinte al republicii cutare? Semnele pe foaia de hârtie și erupția vulcanului sunt două fapte complet separate și deosebite, nu există, în aparență, nici o asemănare între ele și totuși cunoașterea unuia mă duce la cunoașterea celuilalt. Cum este posibil acest lucru? Ce relație specifică există între cele două?

Spunem că un fapt (dispunerea micilor semne negre) îl *exprimă* pe celălalt (erupția vulcanului), și astfel relația specifică între ele este numită expresie. Pentru a înțelege limbajul trebuie să cercetăm natura expresiei. Cum pot anumite fapte „să vorbească despre" alte fapte? Aceasta este problema noastră.

Cred că nu este o problemă dificilă; dar, chiar cea mai simplă întrebare merită să fie luată în serios, și se pare că cei mai mulți filosofi au luat-o, întrucâtva, prea ușor, au dat răspunsul în grabă și, drept urmare, nu au reușit să ajungă la o înțelegere care, așa cum sper să arăt, ar fi putut să preîntâmpine cea mai mare parte din mizeria filosofiei tradiționale.

*

* *

3. Reprezentare prin simboluri

Cum este posibil ca prin observarea unui lucru să putem să cunoaștem un alt lucru care, în mod evident, nu este, în nici un fel, prezent în cel dintâi?

Primul răspuns pe care ne simțim înclinați să-l dăm la această întrebare este ceva de acest fel: pentru a înțelege expresia, s-ar putea spune, este suficient să indici simplul fapt al *reprezentării,* adică un fel de corespondență între două lucruri pe care o stabilim în mod arbitrar, convenind că unul va sta pentru celălalt, îl va înlocui într-un context dat, va servi ca semn sau simbol pentru celălalt, sau, pe scurt, îl *desemnează.*

Așa cum pentru un copil care se joacă, o bucată de lemn poate însemna un vapor, sau, așa cum pentru un general angajat în bătălie câteva linii pe harta sa pot reprezenta o armată în marș - tot așa cuvintele noastre și toate semnele noastre pentru cuvinte sunt simboluri care, în parte printr-un acord arbitrar, în parte prin întrebuințare întâmplătoare stau pentru lucrurile ale căror simboluri sunt. Nu este oare firesc să presupunem că, în același fel, stau și propozițiile sau judecățile noastre pentru faptele pe care le exprimă?

Un copil, atunci când învață să vorbească, trebuie să-și însușească această corespondență prestabilită între cuvinte și lume: acesta pare să fie tot ce i se cere pentru a-l face în stare să folosească simbolismul numit limba sa maternă. El devine capabil să-și exprime gândurile iar exprimarea lui poate să fie înțeleasă deoarece atât el cât și aceia cărora le vorbește știu, pe dinafară, care anume lucru este reprezentat prin fiecare simbol.

În acest fel, posibilitatea reprezentării lucrurilor prin semne pare să dea socoteală de posibilitatea limbajului și se pare că nimic altceva nu este necesar pentru a explica natura expresiei. Dar o cercetare puțin mai de aproape a problemei ne va convinge cu ușurință că această explicație este departe de a fi satisfăcătoare. Ea nu ne ajută să înțelegem acea proprietate specifică fără de care un simbolism nu poate să fie un limbaj capabil „să exprime", într-adevăr, ceva.

*

* *

4. Expresia în contrast cu reprezentarea

Dacă vrem să studiem un limbaj, vom începe, negreșit, cu învățarea vocabularului său, adică cu învățarea semnificației

cuvintelor lui. Acest lucru este necesar, dar nu și suficient. Trebuie să-i studiem, de asemenea, gramatica. Dar, nu învățăm noi oare gramatica exact în același fel ca și vocabularul, fiind învățați ce anume construcție corespunde unui anumit fapt? Într-un anumit sens, lucrurile pot să stea așa, dar înainte de a trage și alte concluzii vom proceda bine dacă vom observa că o cercetare psihologică a modului în care este învățat un limbaj nu ne poate ajuta deloc să înțelegem natura limbajului în genere. Filosoful este preocupat numai de esența sau posibilitatea expresiei, psihologul trebuie să considere această posibilitate ca ceva de la sine înțeles și arată numai modul în care se folosește de ea un copil care învață limbajul.

De fapt expresia este complet deosebită de simpla reprezentare, ea este mult mai mult și nu poate fi derivată din aceasta din urmă. Vorbirea autentică este ceva complet deosebit în comparație cu simpla repetare a semnelor ale căror semnificații au fost învățate pe dinafară. Un papagal pronunță propoziții cu înțeles dar el nu „vorbește", de fapt, în adevăratul sens al cuvântului.

Este, fără îndoială, adevărat că limbajul este compus din cuvinte și că aceste cuvinte sunt simboluri în sensul de mai sus explicat, dar, aceasta nu explică posibilitatea expresiei. Dacă limbajul nu ar fi fost nimic altceva decât un sistem de semne cu semnificații invariabile, el nu ar fi niciodată capabil să comunice fapte *noi*.

Dacă funcția sa ar sta numai în reprezentarea ideilor sau faptelor prin intermediul simbolurilor, el ar putea reprezenta numai acele idei sau fapte cărora le-a fost atașat un semn dinainte; un fapt *nou* ar fi unul căruia nu i-a fost asociat nici un simbol și ar fi, prin urmare, imposibil să-l comunicăm. Ar trebui să existe tot atât de multe semne (nume) câte fapte există; dacă s-a produs un fapt nou el nu ar putea fi menționat, deoarece nu ar exista nici un nume cu ajutorul căruia să-l desemnăm.

Această stare de lucruri este ilustrată foarte bine de ceea ce este adesea numit „limbajul" anumitor animale, ca de exemplu, albinele și furnicile. Mijloacele lor de comunicare nu sunt, câtuși de puțin un limbaj în sensul pe care îl dăm noi cuvântului, ci doar un număr de semne sau semnale, fiecare dintre ele stând pentru o anumită clasă de fapte, precum „e miere", „e primejdie" și așa mai departe. În situația papagalului există, în cele mai multe cazuri chiar mai puțin decât atât, cuvintele lui fiind de obicei, simple repetări mecanice de sunete. Semnalele albinelor și furnicilor reprezintă sau indică anumite evenimente, ele nu le *exprimă*. Ele sunt limitate

la aceste genuri specifice de evenimente și nu pot reprezenta nimic altceva.

Trăsătura esențială a limbajului, pe de altă parte, este capacitatea lui de a exprima fapte, iar aceasta implică capacitatea de a exprima *noi* fapte și, desigur, *orice* fapte. Un școlar deschide exemplarul său din Anabasis-ul lui Xenofon și citind prima propoziție a cărții el învață faptul, care (să presupunem) este, în întregime, nou pentru el, și anume că regele Darius a avut doi fii. El știe ce anume fapt este exprimat prin această propoziție, deși nu a întâlnit niciodată înainte acea propoziție și, cu siguranță, nu a cunoscut mai înainte faptul. Așadar, el nu a putut să învețe că una dintre ele corespunde celeilalte. Concluzia necesară este că judecata și faptul pe care îl exprimă trebuie să corespundă unul altuia *în mod natural* sau *în esență*, că ele trebuie să aibă ceva în comun. Tocmai această trăsătură comună trebuie s-o descoperim.

Aproape în fiecare zi a vieții noastre învățăm cele mai importante fapte uitându-ne la rânduri de mici semne negre cu o varietate de forme foarte limitată. Iar această varietate poate fi redusă la o uimitoare simplitate: alfabetul Morse reușește să exprime orice gând care a intrat vreodată sau care va intra vreodată în vreo minte omenească cu ajutorul celor mai simple semne, un punct și o linie.

Cum se face acest lucru? Ce face posibilă expresia? Un prim răspuns pare să ni se înfățișeze fără nici o greutate: în mod evident *aranjarea, ordinea* sau combinarea specifică a semnelor este ceea ce constituie esența limbajului. Datorită faptului că un număr restrâns de simboluri poate fi aranjat într-un număr nelimitat de feluri diferite, orice mulțime de simboluri poate fi folosită pentru a exprima orice fapte. Aș putea folosi un scaun din camera mea, de exemplu, ca mijloc de a spune orice doresc. Tot ce trebuie să fac este să aleg un număr de poziții diferite ale scaunului în cameră și să convin că fiecare va corespunde unei litere a alfabetului. Prin această înțelegere voi fi construit un limbaj nou care va consta din schimbarea poziției scaunului; și prin deplasarea lui în cameră voi putea exprima toate piesele lui Shakespeare cu aceeași perfecțiune ca cea mai bună dintre edițiile tipărite.

Aceeași mulțime de semne care a fost folosită pentru a descrie o anumită stare de lucruri poate, cu ajutorul unei rearanjări, să fie folosită pentru a descrie o stare de lucruri complet diferită *în așa fel încât noi cunoaștem semnificația noii combinații fără ca ea să ne fi fost explicată*. Proprietatea din urmă este trăsătura importantă

ce deosebește exprimarea de simpla reprezentare; este singura trăsătură esențială.

Dacă noul aranjament al vechilor semne nu ar fi fost nimic altceva decât un nou simbol, el nu ar simboliza nimic înainte ca o nouă semnificație să-i fi fost dată printr-o definiție specială; dar, o expresie își exprimă propriul ei înțeles; ei nu i se poate da un înțeles *post festum.* Să ilustrăm deosebirea printr-un exemplu. Dacă știu că semnul M stă pentru un anumit sunet, avem de-a face cu o simplă reprezentare și, de aceea, același semn, răsturnat, W, nu va avea nici o semnificație până când cineva nu ne-a explicat, că, printr-o înțelegere arbitrară el va reprezenta un alt sunet specific (u-dublu); astfel, în acest caz am format doar un semn nou dintr-unul vechi.

Să luăm acum un exemplu de expresie autentică. Dacă înțelegem semnificația judecății „Inelul este așezat pe carte" și dacă aranjăm din nou părțile ei componente astfel încât să formeze propoziția „Cartea este așezată pe inel", înțelegem imediat semnificația celei de-a doua judecăți, fără explicație. Nu trebuie să așteptăm până când îi este atribuită o semnificație, semnificația este determinată de propoziția însăși. Dacă știm ce stare de lucruri este descrisă de prima judecată, știm, de asemenea, în mod necesar, care fapt este descris de cea de-a doua; nu există vreo îndoială sau vreo ambiguitate.

Să repetăm: semnificația unui simplu simbol (un nume) trebuie să fie explicată separat, semnificația unei expresii (o judecată) se explică prin ea însăși de îndată ce vocabularul și gramatica limbajului sunt cunoscute.

*

* *

5. Structură și materie

Până acum am stabilit că posibilitatea expresiei pare să depindă de posibilitatea aranjării semnelor în moduri diferite, cu alte cuvinte că trăsătura esențială a expresiei este ordinea. Vorbirea este bazată pe o ordine temporală a semnelor, scrierea pe o ordine spațială. Când citim cu voce tare o propoziție scrisă ordinea ei spațială este transpusă în ordinea temporală a propoziției rostite. Posibilitatea unei asemenea translații dovedește că trăsătura specific spațială sau temporală a diferitelor limbaje nu este relevantă pentru expresie;

ordinea care este esențială pentru ea trebuie să fie de un fel mai general sau abstract, trebuie să fie ceva care aparține vorbirii, în aceeași măsură ca și scrierii, și oricărui alt gen de limbaj. Ceea ce se cere nu este ordine spațială, ordine temporală și nici vreo altă ordine anume, ci numai ordine în genere. Este genul de lucru de care se ocupă logica și, putem, de aceea, s-o numim ordine logică sau, simplu structură.

Unul și același fapt poate fi exprimat într-o mie de limbaje deosebite și mia de judecăți diferite vor avea toate aceeași structură, iar faptul pe care îl exprimă ele va avea, de asemenea aceeași structură. Și, tocmai de aceea, toate aceste judecăți exprimă tocmai acest fapt particular. Un limbaj trebuie, în principiu, să poată exprima *orice* fapte prin judecățile sale, orice poate să aibă loc trebuie să poată fi exprimat prin limbaj. Pentru a descrie lumea trebuie să putem vorbi despre toate faptele *posibile,* inclusiv despre cele care nu există în genere, căci limbajul trebuie să poată nega existența lor.

Cineva s-ar putea gândi că spunând acest lucru formulăm mai degrabă curajoase enunțuri a priori despre lume. Nu presupunem, oare, că toate lucrurile sau evenimentele posibile din lume trebuie să se conformeze anumitor condiții, trebuie să aibă un anumit fel de ordine care ne va permite să le prindem cu ajutorul expresiilor noastre? Și nu ar însemna aceasta să formulăm o presupunere metafizică care nu poate fi niciodată întemeiată?

Este de cea mai mare importanță să înțelegem că atunci când susținem că toate faptele trebuie să aibă o structură nu facem nici un fel de presupuneri despre fapte. Spunem doar că faptele sunt fapte, ceea ce, așa cum se va admite probabil, nu înseamnă să spui nimic despre ele. Unii filosofi au discutat posibilitatea ca lumea să fie „irațională" ceea ce ar însemna, probabil, că nu am putea avea nici un fel de cunoaștere despre ea, nu am putea formula nici un fel de judecăți adevărate despre ea. Acești filosofi ar putea obiecta punctului meu de vedere întrebând: „Cum știți că totul are o structură logică? Nu este, oare, cu putință ca lumea sau o parte a ei să poată fi cu totul lipsită de ordine?" Răspunsul meu este că această întrebare reprezintă rezultatul unei neînțelegeri. Ordinea despre care vorbesc are o natură atât de generală încât ar fi lipsit de sens să vorbim despre ceva căruia nu i-ar fi proprie. A spune că un fapt are o structură nu înseamnă să afirmi nimic despre el; este un simplu enunț tautologic. Acest lucru va deveni mai clar pe măsură ce vom

înainta; cred, însă, că se va admite de la început că posibilitatea de a descrie sau de a exprima un fapt nu poate fi privită ca o „proprietate" autentică a faptului, pe care el ar putea-o avea sau nu.

Pare imposibil să vorbești despre formă și despre structură fără a presupune existența a ceva care are structură sau formă. Pare firesc să întrebăm: „Care este materia ce are o anumită structură? Care este conținutul ce corespunde formei?"

Foarte curând vom simți anumite îndoieli în ceea ce privește faptul dacă există vreun sens într-o întrebare de acest fel, dar, vom amâna aceste îndoieli și ne vom strădui să înțelegem structura, încercând să o distingem de ceea ce are structură. O asemenea distincție se dovedește a fi nu numai rezonabilă dar chiar necesară, căci exemplele noastre par să arate că același conținut poate primi multe structuri diferite sau, chiar orice structură; și că aceeași structură poate aparține oricărei materii sau, cel puțin, oricărui număr de materii diferite. O bucată muzicală cu cuvintele și notele sale este foarte diferită de înregistrarea pe o placă de gramofon și deosebită de mișcările laringelui cântărețului și de mișcările degetelor pianistului: cu toate acestea, toate aceste lucruri pot fi exprimări perfecte ale unuia și aceluiași cântec, ceea ce înseamnă că structura melodiei (și a orice altceva ce constituie „cântecul") trebuie să fie cuprinsă în ele, într-un fel oarecare. Pe de altă parte, este evident că o placă de gramofon, de exemplu, trebuie să fie privită ca o materie ce poate să exprime orice poate fi exprimat, adică capabilă de a lua orice structură posibilă.

Deosebirea între structură și materie, între formă și conținut este, în general, vorbind, deosebirea dintre ceea ce poate fi exprimat și ceea ce nu poate fi exprimat. Importanța fundamentală pentru filosofie a ceea ce este indicat vag de această deosebire poate fi cu greu exagerată. Vom evita toate greșelile tipice ale filosofiei tradiționale dacă reținem că inexprimabilul nu poate fi exprimat, nici chiar de către filosof.

*

* *

6. Posibilitatea comunicării structurii

Am văzut că expresia ne servește ca mijloc pentru comunicare și că ultima devine posibilă prin prima. Fără îndoială, un gând nu poate fi comunicat fără să fi fost exprimat mai înainte; de aceea,

putem privi posibilitatea comunicării drept un criteriu al posibilității expresiei, adică al structurii și să aruncăm o oarecare lumină asupra distincției dintre formă și conținut examinând unele aspecte specifice ale comunicării.

Pe biroul meu stă o frunză verde. Degetele mele o ating, ochii mei o văd și îmi dau seama de forma ei, de culoarea ei, de greutatea ei aproximativă și așa mai departe. Voi care nu sunteți prezenți în camera mea, nu vă dați seama de nici una din aceste proprietăți, dar eu pot să vi le comunic prin *descrierea* frunzei. Descrierea *exprimă* proprietățile ei; cum este ea realizată și există oare, limite ale ei? Din ceea ce s-a spus înainte am putea fi conduși să credem că trebuie să existe două feluri de proprietăți; acelea care pot fi descrise și comunicate și acelea care nu pot fi; primele constituie structura frunzei, ultimele, materia sau conținutul ei. Dar aceasta ar fi o greșeală, căci, într-un anumit sens, poate fi dată o descriere completă a *tuturor* proprietăților frunzei și nu în acest fel simplu ajungem la distincția dintre formă și conținut.

Mărimea frunzei va fi descrisă dând rezultatele diferitelor ei măsurători să spunem, în centimetri; forma ei va fi comunicată menționând asemănarea ei cu forma vreunui obiect bine cunoscut („forma inimii" etc.) sau făcând o schiță a conturului ei, care, teoretic vorbind, ar putea fi înlocuită printr-o ecuație matematică reprezentând curba conturului. În mod asemănător, o descriere a culorii poate fi făcută prin anumite combinații de cuvinte, ca de exemplu, „verde gălbui închis", „puțin mai închis decât rochia verde a unei anumite madone a lui Rafael" și așa mai departe; și dacă ceea ce spunem nu pare destul de bine determinat, aș putea enunța condițiile fizice precise în care este produsă lumina de acea culoare verde specifică; sau, în cele din urmă, v-aș putea trimite o foaie de hârtie cu o pată verde pe ea și să scriu dedesubt: „Această culoare este exact ca aceea a frunzei de pe biroul meu". În acest mod aș putea să continui și să răspund la toate întrebările pe care, eventual le-ați putea pune despre frunză, fără nici o excepție.

Toate răspunsurile mele, toate descrierile pe care le dau frunzei sunt judecăți prin care vă pot comunica toată cunoașterea mea despre frunză. Această cunoaștere este cunoașterea unei anumite mulțimi de fapte și dacă primele noastre argumente sunt adevărate, atunci judecățile mele exprimă aceste fapte, comunicându-vă structura lor logică și nimic altceva decât structura lor logică.

Celor mai mulți oameni le va fi greu să recunoască că lucrurile stau așa; ei vor fi înclinați să creadă că descrierile mele conțin o informație atât despre „materia" cât și despre structura faptelor pe care le exprimă. Chiar enunțurile cu privire la forma și mărimea frunzei nu par să fie absolut formale, în sensul explicat, căci structura spațială, deși „spațiul" poate fi considerat, în mod îndreptățit ca o „formă" a lucrurilor și evenimentelor naturale, nu este ea însăși o structură *logică,* deoarece cum ar putea fi „spațială", dacă nu datorită conținutului său? Dacă forma frunzei ar fi fost descrisă prin ecuația curbei care o delimitează se va admite, probabil, că simpla ecuație ca atare nu a cuprins nimic intrinsec spațial și nu ar putea, de aceea, să transmită nimic altceva decât proprietățile logice ale curbei. Dar, pe de altă parte, ecuația însăși nu comunică nimic; ea descrie conturul frunzei numai în legătură și cu ajutorul unei explicații a termenilor ce alcătuiesc formula, termenii trebuie să fie interpretați ca semnificând dimensiuni (coordonate) spațiale și, în acest fel, conținutul „spațiu" pare să fie cuprins în descrierea: în mod indirect dar într-un mod nu mai puțin esențial aceasta se poate face efectiv repetând conturul într-o schiță în creion. – În aceste condiții pare greu să se înțeleagă și să se probeze asertiunea noastră că numai structura poate fi comunicată iar conținutul este inexprimabil; ea nu apare a fi adevărată nici chiar pentru forma spațială a frunzei noastre. – Cum ar putea ea să fie atunci adevărată pentru culoarea ei!

Ceva mai târziu vom avea ocazia să vorbim despre forma spațială – încât, putem să amânăm examinarea acestei probleme și să ne mărginim la analiza expresiilor care au de-a face cu „calitatea", adică în cazul nostru, cu culoarea verde a frunzei. Cum comunică aceste expresii culoarea și în ce sens este adevărat că ele nu comunică nimic altceva decât structura ei? Ce putem înțelege prin „structura" unei calități?

*

* *

7. *Structură și relații interne*

Să analizăm întâi expresiile verbale ale limbajului nostru comun, adică propozițiile și cuvintele lor prin care eu dau o descriere a nuanței noastre de verde. Descoperim cu ușurință o trăsătură esențială pe care ele, toate, o au în comun: ele atribuie „verdelui" un

anumit loc în cadrul unui sistem cuprinzător de nuanțe, vorbesc despre el ca aparținând unei anumite ordini a culorilor. Ele afirmă, de exemplu, că există un verde luminos sau un verde intens, sau un verde albăstrui, că nuanța noastră este asemănătoare cu aceasta, mai puțin asemănătoare cu aceea, la fel de închisă ca aceea și așa mai departe; cu alte cuvinte, ele încearcă să descrie verdele comparându-l cu alte culori. Evident, faptul de a ocupa o poziție precisă într-o clasă a culorilor și pe o scară a strălucirii aparține naturii intrinseci a verdelui nostru, iar această poziție este determinată de relațiile de asemănare și neasemănare cu alte elemente (nuanțe) ale întregului sistem.

Aceste relații dintre elementele sistemului culorilor sunt, în mod clar relații *interne,* deoarece este obișnuit ca o relație să fie denumită internă dacă ea leagă doi (sau mai mulți) termeni în așa fel încât termenii nu pot să existe fără relația care există între ei – cu alte cuvinte, dacă relația este implicată în mod necesar chiar de natura termenilor. Astfel, toate relațiile dintre numere sunt interne; este natura lui șase și doisprezece că primul este jumătatea celuilalt și ar fi un nonsens să presupunem că ar putea fi găsite situații în care doisprezece nu ar fi de două ori șase. În mod asemănător, nu este o proprietate întâmplătoare a verdelui să se situeze între galben și albastru, ci este esențial pentru verde să fie legat de albastru și galben în acest mod specific iar, o culoare care nu ar fi fost legată astfel de ele, nu ar putea, cu nici un chip, să fie numită „verde", cel puțin atât timp cât nu decidem să dăm acestui cuvânt o semnificație cu totul nouă. În acest fel, fiecare calitate (de exemplu, calitățile senzației: sunet, miros, căldură etc., precum și culoarea) este legată cu toate celelalte prin relații interne care determină locul ei în sistemul calităților. Tocmai aceasta și nimic altceva vreau să indic când spun despre calitate că are o structură logică precisă.

Câteva cuvinte despre relațiile „externe" vor ajuta o mai bună clarificare a lucrurilor. Relația dintre frunză și birou este „externă", deoarece nu este în nici un fel esențial pentru frunză să fie așezată acolo și nici nu aparține naturii biroului să aibă frunza așezată pe el. Suprafața biroului ar putea foarte bine să fie goală, iar frunza ar putea fi în altă parte. Dacă se întâmplă ca frunza să aibă aceeași culoare ca și o sugativă așezată alături de ea, asemănarea culorii între cele două obiecte este o relație externă, căci sugativa ar putea la fel de bine să fi fost vopsită cu o culoare diferită. Veți remarca această deosebire importantă: relația de asemănare între cele două

obiecte colorate este externă, dar relația de asemănare între *culorile* specifice, ca atare, este internă.

Este clar că vorbind despre culori sau alte „calități" ne putem referi la ele numai ca proprietăți *externe* ale cuiva: va trebui să caracterizăm o anumită aromă ca dulceața *zahărului,* o anumită culoare ca verdele unei *pajiști,* un anumit sunet ca sunetul produs de un *diapazon* de un anumit fel și așa mai departe.

În acest mod, devine evident că judecățile exprimă fapte din lume vorbind despre obiecte și despre proprietățile și relațiile lor externe. Și ar fi o neînțelegere gravă a enunțurilor noastre dacă ați crezut că judecățile ar putea *vorbi* despre structuri logice sau să le *exprime* în același sens în care vorbim despre obiecte și exprimăm fapte. Vorbind în mod riguros, nici una din propozițiile noastre despre frunza verde nu exprimă structura internă a verdelui; cu toate acestea, ea este dezvăluită de ele într-un anumit fel, sau - folosind termenul lui Wittgenstein - este *arătată* de ele. Structura „verdelui" se arată în diferitele posibilități de a folosi cuvântul „verde", ea este dezvăluită de gramatica lui. Un limbaj nu exprimă, bineînțeles, propria sa gramatică, dar aceasta se arată în utilizarea limbajului.

Toate enunțurile care pot fi formulate în orice limbaj despre culoarea frunzei noastre vorbesc numai despre proprietățile și relațiile ei externe. Ele ne spun unde s-o găsim (adică ce poziție ocupă relativ la alte lucruri), cum se deosebește de culoarea altor obiecte, în ce condiții poate fi produsă și așa mai departe - cu alte cuvinte, ele exprimă anumite fapte în care verdele frunzei intră ca o parte sau ca un element. Iar modul în care cuvântul „verde" intervine în aceste propoziții dezvăluie structura internă a acelei părți sau a acelui element.

*

* *

8. Imposibilitatea de a exprima conținutul

Dacă este adevărat că propozițiile verbale, judecățile limbajului nostru vorbit, nu pot comunica nimic altceva decât structura logică a culorii verzi, atunci ele nu par să poată exprima cel mai important lucru despre ea, adică însușirea inefabilă a culorii verzi care pare să constituie chiar natura ei, adevărata ei esență, pe scurt, conținutul ei. Evident, acest conținut este accesibil numai ființelor înzestrate cu vedere și cu capacitatea de percepție a culorii și nu poate fi

comunicat în nici un chip celui ce s-a născut orb. Trebuie oare să conchidem că o asemenea persoană nu ar putea înțelege nici unul din enunțurile noastre despre culoarea frunzei, că ele trebuie să fie, pentru ea, în întregime, lipsite de înțeles deoarece nu poate niciodată să-și însușească conținutul a cărui structură o dezvăluie ele?

Această concluzie nu ar fi justificată. Dimpotrivă, judecata ce descrie culoarea verde poate comunica omului orb exact la fel de mult cât unuia înzestrat cu vedere, adică că aceasta este ceva ce are o anumită structură sau aparține unui anumit sistem de relații interne. Din moment ce conținutul nu poate fi, în esență, comunicat prin limbaj, el nu putea fi comunicat unuia care vede mai mult sau, mai bine decât unui orb. Veți spune cu toate acestea că există o diferență enormă între cei doi: văzătorul va *înțelege* judecățile despre culoare într-un fel în care omul orb nu poate să le înțeleagă, și veți adăuga că prima cale este singura cale corectă și, că, omul orb nu poate niciodată să prindă „adevărata semnificație" a acelor judecăți.

Nimeni nu poate nega deosebirea dintre cele două situații, dar, să examinăm cu atenție adevărata ei natură. Deosebirea *nu* este datorată unei imposibilități de a *comunica* unuia ceva ce nu ar putea fi comunicat celuilalt, ci faptului că, în cele două situații are loc o *interpretare* diferită. Ceea ce numești „înțelegerea adevăratei semnificații" este un act de interpretare care ar putea fi descris ca o umplere a unui cadru gol: structura comunicată este umplută cu conținut de persoana care înțelege. Materia este furnizată de către persoana însăși, derivată din propria ei experiență. Persoana care vede utilizează materia furnizată de experiența sa vizuală, adică materia pe care a dobândit-o folosindu-și *ochii,* în timp ce orbul va utiliza un alt „conținut", adică o anume materie care este obținută printr-un *alt* organ de simț, ca urechea, sau vreunul dintre organele de simț situate în piele.

(Aceste interpretări deosebite sunt posibile deoarece, așa cum am arătat înainte, aproape orice materie poate lua orice structură. Este bine cunoscut că psihologii și fiziologii încearcă să reprezinte sistemul culorilor printr-un desen în spațiu, ca de exemplu, un con dublu, presupunându-se că fiecare vârf al acestuia corespunde unei anumite nuanțe de culoare iar relațiile de asemănare între culori sunt reprezentate de relațiile de vecinătate spațială între vârfuri. Întreaga schemă nu este nimic altceva decât construcția unui sistem de puncte ale căror relații spațiale au aceeași structură ca și relațiile interne dintre culori. Știm că un om orb este pe deplin familiarizat

cu structura „spațiului", care este pentru el o anumită succesiune de senzații tactile sau chinestezice. Cu ajutorul acestei materii, el poate să construiască orice structuri spațiale și, prin urmare, de asemenea structura sistemului culorilor, deoarece aceasta poate fi reprezentată printr-o imagine în spațiu ca aceea a conului dublu sau printr-o schemă asemănătoare.)

Descrierea unui obiect colorat nu *comunică* conținut nimănui fie el orb sau om care vede clar, dar îl lasă să producă acest conținut din resursele sale proprii. Veți spune probabil că numai cel care vede va produce, într-adevăr, „culoarea", în timp ce cel orb va produce un alt conținut, și veți afirma că acesta din urmă, deși va crede că înțelege descrierea foarte bine, este, de fapt, foarte departe de ea, deoarece „adevărata" interpretare trebuie dată în termeni de „culori" și nimic altceva nu poate lua locul lor.

Răspund că aveți perfectă dreptate dacă prin „culoare" înțelegeți ceva ce are de-a face cu vederea, adică implică folosirea anumitor organe de simț specifice numite „ochi". Sunteți liberi să spuneți cu ajutorul unei definiții, că o interpretare va fi recunoscută ca *adevărată* numai în cazul unei persoane capabile să-și folosească ochii într-un mod normal. Acest lucru ar fi pe deplin legitim. Întrebându-vă dacă Domnul X ar putea *înțelege* corect sau nu o descriere, să spunem, a unei imagini colorate, l-ați putea supune la anumite probe (care ar putea să constea din observarea reacțiilor lui la culori înfățișate ochilor săi) iar rezultatele v-ar permite să răspundeți la întrebarea mea fie cu da fie cu nu (în ultimul caz l-ați putea declara pe Domnul X drept orb sau daltonist).

Nu se poate spune nimic împotriva acestei proceduri, care, așa cum știm, este utilizată în anumite teste, dar nu pot să fiu de acord cu dumneavoastră dacă credeți că este bazată pe ceva mai mult decât pe o definiție arbitrară, deși foarte inteligibilă. Îmi închipui că sunteți înclinați să argumentați cam în felul următor: „Dacă observ un om ce-și folosește ochii într-un mod asemănător celui în care îi folosesc pe ai mei sunt îndreptățit să cred că el resimte în conștiința lui exact același fel de senzații ca și mine când sunt înfățișate ochilor mei aceleași obiecte, astfel încât el va putea umple o structură dată cu *același conținut* pe care îl am în minte când încerc să-i comunic ce am văzut. Trebuie, în mod necesar, să consider interpretarea lui ca fiind *singura* corectă, deoarece numai el poate folosi conținutul adecvat pentru ea".

Acest argument vorbește despre senzații vizuale nu numai ca despre ceva care are anumite relații cu organele de simț (sau, ceea ce ar fi același lucru, cu anumiți centri nervoși), dar și ca despre ceva care este făcut din conținut, care este considerat, în mod evident, ca fiind natura intrinsecă a anumitor „stări ale conștiinței". Mai târziu vom vedea că întregul argument este, în realitate, lipsit de înțeles; dar, înainte de a trece să arătăm acest lucru vom rămâne un anumit timp la un nivel la care pare să existe un oarecare sens în fraze de acest fel. Acest lucru va implica din partea noastră utilizarea unui limbaj incorect, dar în interesul clarității nu ne vom teme de aceasta și vom face corecturile necesare la timpul cuvenit.

Argumentul de mai sus, sau unul asemănător intervine în multe dezbateri metafizice și va trebui să explicăm mai *târziu* că el va trebui să fie considerat drept argumentul tipic în metafizică. Metafizicienii care îl folosesc îi atribuie caracterul unei inferențe prin analogie și, de aceea, sunt înclinați să admită că, rezultatul ei, concluzia nu este absolut sigură. Ei spun că este „extrem de probabil" ca percepțiile vizuale a două persoane să aibă practic *același conținut* când privesc la același obiect și au amândoi ochi și nervi optici și centri nervoși sănătoși. Ne declarăm noi înșine satisfăcuți cu admiterea acestui fapt și atragem filosofului nostru atenția asupra faptului că, după părerea lui, există o posibilitate, oricât de mică ca percepția vizuală a unei persoane să poată fi totuși deosebită de cea a altei persoane. El ar trebui să admită că, poate, conținutul care apare în mintea primei persoane când se uită la ceva ar putea fi asemănător sau, chiar același, cu conținutul percepțiilor care apar în mintea celei de-a doua persoane când ascultă ceva. Cu alte cuvinte: ceea ce prima persoană numește „culoare" va fi numit „sunet" de cea de-a doua persoană, dacă ea ar putea simți conținutul pe care îl simte cea dintâi. Dacă a doua persoană ar putea intra brusc în mintea celei dintâi ar putea exclama: „Oh, în acest moment, aud cu ochii și văd cu urechile!" (Cititorul va trebui să rețină că vorbesc ca și cum exista un sens real în primul argument al metafizicienilor.)

Întrucât însă un asemenea schimb de identități personale nu poate, în nici un chip, să aibă loc (iar această imposibilitate nu este numai una empirică sau practică, ci, așa cum vom înțelege mai târziu, o imposibilitate logică, adică presupunerea nu are nici un sens) așa-zisa deosebire de conținut nu ar putea niciodată să fie descoperită, atâta vreme cât presupunem că ordinea și structura tuturor percepțiilor rămâne aceeași. Căci, această presupunere

însemnă că toate reacțiile prin care ar putea fi testate facultățile perceptive (inclusiv expresiile rostite) ar fi exact aceleași la cele două persoane. Amândouă ar spune că au văzut cu ochii lor și au auzit cu urechile lor, ele ar numi obiectele și însușirile lor prin aceleași denumiri, judecățile lor despre toate asemănările și deosebirile de sunete, culori, mărimi etc. ar fi de acord din toate punctele de vedere, pe scurt, ei s-ar înțelege perfect unul cu altul. Și, cu toate acestea, conținutul tuturor trăirilor și gândurilor lor ar fi absolut diferite (folosesc mereu limbajul metafizicianului), ei ar trăi în două lumi cu conținut complet diferit.

Vedem astfel că poate exista o înțelegere deplină între persoane chiar dacă nu există nici o asemănare între conținuturile minții lor și vom conchide că înțelegerea și semnificația sunt întru totul independente de conținut și nu au absolut nimic de-a face cu el.

Acest rezultat rămâne valid (cu toate că ar trebui formulat într-un limbaj mai corect) și înțelegem că oriunde intervin în propozițiile noastre cuvinte cum sunt „culoare", „sunet", „sensibilitate" etc., ele nu pot niciodată să stea pentru conținut. Ele au semnificație numai în măsura în care stau pentru anumite structuri. Structurile ce corespund cuvântului „culoare" se întâlnesc, așa cum știm, din experiență, în legătură cu folosirea organelor numite „ochi". Oamenii care nu au aceste organe sau le lipsește capacitatea de a le folosi în modul obișnuit sunt numiți „orbi" sau „daltoniști" etc. Și dacă afirmăm că, de exemplu, persoanele daltoniste nu pot să *înțeleagă,* cum trebuie, o judecată despre culori nu afirmăm nimic altceva decât că anumite structuri nu se produc în experiența lor – un fapt care se manifestă în răspunsurile lor –, și *nu* afirmăm nimic despre incapacitatea lor de a umple structurile cu „conținutul corect".

În măsura în care un om orb este realmente capabil să construiască structuri identice cu acelea ale sistemului culorilor, el înțelege informațiile cu privire la lucrurile colorate și în această măsură el este în posesia formei logice a culorilor. El nu-și poate folosi cunoașterea în același fel ca o persoană normală – el nu poate, de exemplu, să fie pictor – dar acest lucru nu este din cauza absenței vreunui conținut specific ci, deoarece diferitele structuri care joacă roluri importante în viața lui nu au aceleași legături și relații reciproce ca acelea ale unei persoane înzestrate cu vedere. Nu trebuie să cădem în greșeala de a spune că acest lucru este așa *deoarece* aparatul său optic (ochii și centrii optici) nu funcționează în mod adecvat; căci, de fapt, enunțul că ceva nu este în ordine cu facultățile

lui perceptive *este identic* cu enunțul că structurile care determină caracterul general al vieții sale conștiente sunt legate sau separate într-un fel, care, diferă într-o manieră bine definită de viețile oamenilor normali. Ultimul enunț ar putea fi formulat mai pe scurt, spunând că structura lumii experienței dezvăluie o deosebire tipică, bine definită, în cele două cazuri. Toate aceste afirmații, în pofida formulării lor diferite, au exact aceeași semnificație.

În acest mod suntem, întotdeauna, confruntați cu același rezultat: oriunde poate părea necesar sau posibil la început, să vorbim despre conținut, o examinare mai îndeaproape arată că acest lucru este inutil și imposibil. Tot ce putem în vreun fel să spunem și - ceea ce este mai mult - tot ce am putea dori să spunem este întotdeauna spus fără a aminti conținutul. Conținutul nu poate fi menționat, el este inexprimabil.

Dacă ați obiecta că, până și în această propoziție precum și în toate explicațiile prezentate în aceste pagini, eu am încercat mereu să spun ceva despre conținut, vă voi reaminti că folosesc voit, în prezent, un limbaj incorect sperând să vă conving, în cele din urmă, că nu sunt vinovat de o asemenea contradicție deosebit de grosolană.

Ar fi un nonsens să considerăm imposibilitatea exprimării conținutului ca o descoperire minunată sau ca o idee nouă și profundă. Dimpotrivă, nimeni nu neagă în mod serios această concluzie. Ea poate să nu fie enunțată *expresssis verbis* dar, se dezvăluie în acțiunile noastre de fiecare zi. Chiar și omul de rând nu ar încerca să explice unei persoane oarbe esența culorii. Omul de pe stradă știe de exemplu, că acel conținut pe care el crede că este indicat de cuvântul „frică" nu poate fi transmis ci trebuie să fie învățat prin trăirea fricii (unul din basmele lui Grimm tratează despre acest subiect), și așa mai departe. Este important de remarcat că el știe că o asemenea comunicare sau exprimare este imposibilă nu pentru că a încercat să o înfăptuiască în multe feluri și de fiecare dată nu a reușit, ci pentru că, el nu poate nici chiar s-o încerce, el nu poate vedea nici o cale posibilă pentru aceasta; el este în situația omului care este rugat să traducă o propoziție într-o limbă pe care nu o cunoaște: imposibilitatea nu este una empirică, ci una logică.

*

* *

9. De ce este conținutul inexprimabil?

Pot să-mi închipui că începătorii în filosofie (dar, când ajungem să ne gândim la ea, poate cineva să fie într-adevăr mai mult decât un începător în filosofie?) ar putea să nutrească, încă, îndoieli cu privire la afirmațiile noastre și ar fi firesc pentru ei să întrebe: „Formulați enunțuri foarte categorice, dar, trebuie ele să fie realmente adevărate? Cum știți că, la urma urmei, conținutul nu ar putea fi exprimat, dacă este căutat pe calea corectă? De ce n-ar putea fi descoperite unele mijloace de a face acest lucru în viitor? Chiar dacă este imposibil pentru oameni, nu ar putea fi atins, oare, acest țel de ființe cu capacități intelectuale mai mari? Poate că totul este o greșeală și un filosof mai bun ne-ar putea oferi o convingere diferită? Așa că, unde este dovada voastră decisivă?"

Răspund că nu este necesară nici o dovadă, deoarece nu am afirmat nimic care poate fi crezut sau pus la îndoială. „Aserțiunea" noastră despre caracterul inexprimabil al conținutului este un simplu truism, ea poate fi privită ca o tautologie; și o tautologie, la drept vorbind, nu afirmă nimic. Ea nu comunică vreo cunoaștere. De fapt, nu pretind să vă comunic vreo cunoaștere când spun că, nu poate fi exprimat conținutul; încerc numai să fiu de acord cu dumneavoastră asupra modului în care folosim termenii noștri, îndeosebi cuvântul problematic „conținut". Este, dacă vreți să ne exprimăm astfel, o problemă de definiție. Caracterul inexprimabil nu este o însușire întâmplătoare a conținutului, o însușire pe care, spre surprinderea noastră, descoperim că o are după ce ne-am familiarizat cu el de câtva timp, căci nu putem să ne familiarizăm în genere cu el fără să știm că această însușire aparține chiar esenței lui.

Toată înțelegerea pe care am dobândit-o până acum, am obținut-o pur și simplu considerând atent ce avem în vedere când folosim termenul „expresie". Expresia implică două aspecte: ceva care exprimă și ceva care este exprimat. Primul este un fel de imagine al celui de-al doilea, îi repetă structura într-un material deosebit. O imagine trebuie să difere de original într-un fel oarecare, altfel, nu ar fi, de loc, o imagine ci, pur și simplu, originalul însuși, sau poate un duplicat fidel al lui. Există situații în care imaginea servește ca un înlocuitor al originalului; am prefera, desigur, să avem originalul dar, deoarece dintr-un motiv sau altul, acesta este inaccesibil, trebuie să fim mulțumiți cu o imagine (ca un îndrăgostit care sărută fotografia iubitei în absența ei); dar există, de asemenea, alte situații în care

nu suntem interesați deloc de original - el poate fi chiar în posesia noastră - dar, în care vrem imaginea de dragul imaginii; întregul nostru interes este îndreptat spre expresie și se îndepărtează de ceea ce este exprimat.

Cazurile din urmă sunt cele ce ne interesează în această analiză: nu ne interesează faptele, ci modul în care pot fi exprimate faptele. Aceasta înseamnă că nu ne interesează conținutul. A exprima *înseamnă* a lăsa la o parte conținutul. Originalul se deosebește de toate imaginile, reproducerile și reprezentările lui posibile tocmai prin conținutul său. Dacă ar fi să folosim termenii filosofiei tradiționale l-am compara cu „haecceitas"[1] al scolasticilor sau am putea să vorbim despre el ca despre „principium individuationis".[2]

Imaginea nu ar putea avea același conținut ca originalul (cititorul trebuie să scuze din nou limbajul meu incorect) fără a fi originalul însuși; ea nu va mai fi o *expresie* a lui. Iar, aici, cercetăm tocmai natura expresiei.

*

* *

10. Deplasare și exprimare

Mai există o cale de a formula înțelegerea pe care am dobândit-o. În viața comună putem distinge între comunicare prin deplasare și comunicare prin exprimare. Prima constă în luarea, pur și simplu, a lucrului sau faptului în discuție și așezarea lui în fața persoanei căreia îi este comunicat; cea de-a doua constă în descrierea acestuia lui sau ei sau în trimiterea unei fotografii sau în desenarea acestuia sau în a vorbi despre el într-un fel sau altul.

Această distincție poate fi bine făcută în viața de fiecare zi, dar se poate dovedi înșelătoare când încercăm să o aplicăm la problema subtilă care ne interesează. Dacă iau frunza verde de pe biroul meu și o trimit unui prieten, el va vedea și va atinge *aceeași* frunză pe care am văzut-o și am atins-o înainte, frunza „însăși" va fi fost deplasată spre el. Și totuși, nu va fi exact aceeași frunză, în măsura în care va suferi între timp cu certitudine, anumite schimbări și, chiar dacă, nu s-a schimbat, nu ar exista o identitate în sens logic, căci unele propoziții despre frunză care erau judecăți adevărate atunci când frunza era așezată pe biroul meu, nu vor mai fi așa,

[1] Individualitate - În limba latină în original (n.t.)

[2] Principiul individualizării - În limba latină în original (n.t.)

după ce ea va fi în mâinile prietenului meu (bunăoară cele referitoare la locul ei). În sensul cel mai riguros putem vorbi de o deplasare a unei entități dacă ea „rămâne identică cu ea însăși". Chiar mișcarea unui corp material prin spațiu nu este nimic altceva decât transmiterea unei structuri relativ constante sau, mai corect, este o serie continuă de evenimente ce au aproximativ aceleași structuri.

Dacă (vorbind în limbajul metafizicii tradiționale) aș putea scoate verdele unei culori pe care l-am simțit din propria mea conștiință și să îl pun în conștiința altcuiva, atunci acesta ar avea verdele însuși și nu o expresie a lui. Nu folosim cuvântul „expresie", decât dacă există o altă materie care, ca să zicem așa, este purtătoarea semnificației expresiei iar acest „altceva" exclude conținutul original. Expresia implică anumite mijloace de comunicare care nu reține faptul sau obiectul însuși (presupunând că acest lucru ar fi în genere posibil) nu-i fac nimic acestuia ci, îl lasă, în întregime, așa cum este și, unde este, comunicându-ne numai acelea dintre trăsăturile lui pe care le poate avea în comun cu alte materii. Aș putea fi tentat să spun: ei bine, acele trăsături reprezintă structura, iar restul (fie că este numit „materie" sau altfel) este conținut, dar o asemenea exprimare ar fi, în întregime înșelătoare, întrucât pare să ofere o descriere indirectă a conținutului – ceea ce știm că este cu neputință. Și, aș putea fi tentat să spun că nu putem exprima prin limbaj conținutul, deoarece esența limbajului este expresia, nu deplasarea; dar, din nou, acest lucru ar crea impresia greșită că are sens să vorbim despre deplasarea conținutului, și noi știm că nu are.

Putem spune că exprimăm un fapt prin alt fapt (printr-o propoziție, printr-un gest etc.), dar a vorbi despre exprimarea conținutului este o contradicție în termeni, la fel cu a face muzică fără sunete sau a picta fără culori. Aceste lucruri nu pot fi făcute nu pentru că ele sunt prea grele și dincolo de puterile omenești, ci pentru că nu există asemenea lucruri: propozițiile în care părem să vorbim despre ele sunt lipsite de sens, în același fel în care este fără sens să vorbești despre un „pătrat rotund". (Nu este necesar să reamintesc cititorului că propoziția „Nu există un pătrat rotund" nu poate fi interpretată ca afirmând existența unui anumit lucru numit pătrat rotund, ci trebuie să fie înțeleasă ca spunând că acea *combinare a cuvintelor* care este „pătrat rotund" nu are nici un sens.)

*

* *

11. Nu există scăpare din limbaj?

Până acum am cercetat natura expresiei referindu-ne îndeosebi la limbajul nostru comun, cel puțin am luat din el cele mai multe dintre exemplele noastre. Cu toate acestea, argumentele noastre au avut un caracter atât de general încât ele sunt valabile pentru orice fel de limbaj, ele se referă la orice fel de expresii. Cred că acest lucru va fi admis ușor și nu ar exista nici un motiv pentru a stărui asupra lui dacă nu trebuia să ne luăm precauții împotriva anumitor neînțelegeri care ar putea apare din eșecul de a înțelege adevărata ei funcție.

Am putea fi tentați să spunem: „Care este, în definitiv, scopul final al limbajului și expresiei? Nu este de a-i face cunoscut ascultătorului sau cititorului faptul ce urmează să-i fie comunicat? Și nu este limbajul doar o cale indirectă și ocolită de a face acest lucru? Și nu ar putea fi el realizat într-un mod mai direct, evitând limbajul și punând ascultătorul sau observatorul în contact direct cu faptul?

S-ar putea crede (și, vom vedea în cea de-a doua noastră expunere că cei mai mulți filosofi au crezut-o) că expresia a fost doar un mijloc în vederea unui scop care ar putea să fie atins și într-un alt fel. Dacă, de exemplu, în loc de a descrie frunza noastră verde și de a vorbi atât de mult despre ea noi prezentăm frunza însăși nu satisface, oare, acest act același scop ca și orice expresie doar că într-un mod mai deplin? Nu se furnizează oare, astfel, conținutul însuși (de exemplu, verdele frunzei) care, așa cum a trebuit să admitem, nu poate fi prins prin nici o expresie? În acest fel, singurul rezultat al tuturor argumentelor noastre împotriva caracterului incomunicabil al conținutului ar putea fi dorința de a evita limbajul și de a-l înlocui cu simplul fapt al prezentării care ar avea avantajul de a ne face cunoscută în aceeași măsură cu conținutul ca și cu forma.

Veți observa că faptul de a face o persoană să perceapă direct un anumit obiect sau să fie martor la un anumit eveniment nu este nimic altceva decât ceea ce am numit mai sus „deplasare". Și am considerat-o ca nefiind în esență deosebită de cazul descrierii verbale. Este important de înțeles că am avut dreptate când am făcut acest lucru. Nu poate fi nici o îndoială că, pentru multe scopuri această metodă de a prezenta obiectul însuși, este, de departe, cea mai bună metodă de comunicare, dar, trebuie să accentuăm că, din punctul nostru de vedere, ea este, de asemenea, un fel de limbaj, sau

element al unui limbaj. Ea fie are toate proprietățile expresiei (avantajele și defectele ei), fie nu este, în genere, comunicare.

Dacă într-o dimineață poșta v-ar aduce o scrisoare neconținând nimic altceva decât o frunză verde, nu ați putea să faceți nimic cu ea; ați putea-o înregistra ca pe un simplu fapt, dar nu ar „însemna" nimic pentru dumneavoastră. Pe de altă parte, neobișnuita întâmplare ar avea caracterul unei comunicări, ar fi un mesaj real dacă frunza ar fi însoțită de o anumită explicație sau dacă ați fi primit vreo instrucțiune referitoare la ea. Ar putea fi o frunză pe care cineva a promis să v-o trimită din grădina lui sau ar putea fi un bilet care spune „am găsit-o pe biroul meu" sau „priviți, vă rog culoarea acestei frunze" sau „aceasta este culoarea despre care am vorbit ieri" etc. În toate aceste situații obiectul însuși face parte din limbaj, ca element al lui, are exact aceeași funcție ca o imagine sau o descriere sau orice alt semn: este el însuși un semn în cadrul simbolismului numit „limbaj". Singura particularitate a acestei situații este că semnul are cea mai mare asemănare posibilă cu obiectul semnificat.

Nimic nu ne poate opri de a face semnele din care construim limbajul nostru atât de asemănătoare cât dorim obiectelor semnificate; aceasta este chiar metoda cea mai firească și când mintea omenească a inventat prima dată scrierea, ea a constat din mici desene (hieroglife, caractere chinezești). Cu timpul, s-a înțeles că asemănarea dintre obiect și semn este cu totul de prisos și că ușurința și utilitatea practică sunt singurele lucruri care contează. Dacă pentru a desemna o anumită nuanță de verde folosim o mică pată de culoare simultan cu cuvintele noastre scrise folosim aceeași metodă ca și cea folosită de acele scrieri vechi: ne folosim de asemănarea culorii în același fel cum s-au folosit ele de asemănarea formei.

Ar fi o greșeală să credem că folosind mostre ca simboluri în felul pe care tocmai l-am descris am reușit să comunicăm conținutul și am evitat metoda indirectă a expresiei. Acest lucru poate fi văzut referindu-ne la argumentele secțiunii 8, și dacă sunteți de acord cu ele, veți admite că nu avem nici o posibilitate de a spune că cititorul „scrierii prin mostre" va avea „același conținut" în mintea lui ca și cel care a scris. Deși, „simbolismul mostrei" este foarte folositor pentru anumite scopuri, nu se poate spune că este, din toate punctele de vedere, cel mai perfect limbaj; el nu-și îndeplinește funcția mai corect decât o poate îndeplini un limbaj verbal. Nu poate fi nici o îndoială că, de exemplu, o descriere științifică a unei culori în termenii lungimilor de undă sau altor noțiuni fizice (incluzând poate starea

fiziologică a subiectului) trebuie să fie considerată ca mult mai sigură și mai corectă decât prezentarea unei mostre sau a obiectului colorat însuși, deoarece ultimul poate să fi fost supus la tot felul de schimbări când nu îl privim (sau, de altfel, poate chiar în timp ce îl priveam) iar condiția fiziologică a subiectului poate să nu fie, câtuși de puțin cea care ne-am așteptat să fie. Limbajul mostrei colorate poate fi înțeles numai de persoane cu vedere normală, el va produce o anumită percepție a culorii în mințile lor, dar nu le va „comunica" nici un „conținut al culorii".

Astfel, putem spune, în concluzie, că avem nevoie de limbaj pentru comunicare, că nu există scăpare din el și, în consecință, nici o posibilitate de „comunicare a conținutului". Putem introduce *mostre* în limbajul nostru, adică, putem să vorbim cu culori despre culori, cu sunete despre sunete etc., dar conținutul refuză să intre în el. În măsura în care o mostră poate comunica ceva, ea nu o face prin conținutul ei, ci deoarece este folosită ca simbol (adică ca ceva a cărei semnificație trebuie să fie indicată) și ea funcționează în același mod cum funcționează toate simbolurile. Semnele rămân semne, oricum am stabili semnificația lor. Putem asocia simbolul cu obiectul pe care vrem să-l simbolizăm arătându-le pe amândouă simultan sau căzând de acord că semnul va trebui să indice o asemănare bine definită cu obiectul său (ca în cazul „mostrelor") sau în vreun alt fel: în toate cazurile relația este, în întregime, o chestiune de înțelegere convențională.

Nici un fapt nu poate fi o „expresie" decât printr-un acord. Nimic nu exprimă ceva prin *el însuși*. Nici o serie de semne, fie ea compusă din sunete omenești, sau din semne pe hârtie, sau din orice alte elemente naturale sau, artificiale, nu este o „judecată" pur și simplu prin propria sa natură, dacă prin acest cuvânt desemnăm ceva care „spune" ceva sau are o „semnificație". O serie de semne pot deveni o judecată numai datorită unui acord care atribuie o semnificație semnelor individuale și datorită gramaticii ce indică felul în care sunt ele combinate.

*

* *

12. Despre „identitatea calității"

De mai multe ori pe parcursul considerațiilor anterioare a trebuit să-l avertizez pe cititor că nu mă exprimam corect, și că trebuia să-i cer scuze pentru aceasta. Vom examina acum una dintre

cele mai importante situații în care limbajul nostru era imperfect și, apoi vom vedea cum ne putem feri, în general, de a greși datorită unor asemenea imperfecțiuni.

Am vorbit mereu despre „conținut" (deși, de multe ori, cu o oarecare ezitare) și am discutat posibilitatea ca două minți diferite să simtă „același" conținut. Se admite, de obicei - pe baza tăriei unor argumente ca cele prezentate în secțiunea 8 - că este, în principiu, imposibil să *descoperim* dacă două persoane au sau nu aceleași „date ale conștiinței" în spiritul lor; în același timp toată lumea crede că două stări în minți diferite trebuie să fie sau identice sau diferite și, că întrebarea referitoare la identitatea lor are o semnificație precisă, deși, din păcate, nu i se poate răspunde cu certitudine absolută. De obicei se mai spune că se poate răspunde numai cu un grad înalt de probabilitate, deoarece identitatea sau diversitatea stărilor mentale ale diferitelor persoane „nu poate fi observată direct, ci trebuie dedusă prin analogie".

Ce credem despre aceste păreri curente? Ele îmi par foarte ambiguu exprimate și este necesar să ne clarificăm pe deplin asupra semnificației pe care o poate avea „identitate a calității" în aceste asertiuni. Cred că este pe deplin îndreptățit să spunem că două persoane simt „aceleași" sau „diferite" simțăminte sau însușiri ale senzației doar atâta cât timp adevărul sau falsitatea unor asemenea enunțuri pot fi realmente testate. Asemenea teste sunt realizate de către fiziolog, care poate analiza și compara capacitățile perceptive ale diferitelor persoane. El descoperă, de exemplu, că cei mai mulți oameni manifestă o deosebire în răspunsurile lor (de exemplu, în exprimările lor verbale) atunci când le sunt prezentate două nuanțe diferite de culoare, dar că un anumit procent de persoane nu pot fi făcute să reacționeze diferit în cele două situații. Persoanele din urmă sunt numite de către fiziolog „daltoniste"; el spune despre calitatea capacității lor de percepere că nu este aceeași ca cea a oamenilor cu vederea normală. El are perfectă dreptate susținând acest lucru, iar enunțul lui nu este bazat în nici un caz pe o deducție prin analogie, ci este o judecată empirică cu aceeași validitate ca orice judecată din chimie sau fizică. Ea afirmă existența anumitor structuri proprii individualității persoanelor în cauză: există o deosebire în mulțimea reacțiilor între o persoană daltonistă și una normală, există o mai mare diversitate în percepțiile unei persoane normale, iar aceasta este, desigur, o însușire exclusiv *formală*. Aceasta este tot ce se poate spune și nu este spus nimic altceva de

către judecata „caracteristicile senzațiilor, în cele două situații, diferă în cutare fel". Sistemul culorilor este mai complicat la o persoană normală decât la una daltonistă, relațiile interne sunt mai puțin simple și aceasta este o deosebire de structură.

Astfel, afirmațiile fiziologului sunt enunțuri comune despre fapte și conțin *tot* ce se poate spune despre calități. Dacă enunțurile nu pot fi formulate cu certitudine absolută, ci numai cu un grad mai mic sau mai mare de probabilitate, acest lucru nu se întâmplă deoarece calitățile „nu pot fi observate direct ci, trebuie deduse prin analogie", ci pentru că, acele enunțuri împărtășesc soarta tuturor aserțiunilor empirice: observațiile pe care se sprijină nu sunt niciodată complete și sunt întotdeauna supuse greșelii, ele pot fi corectate de cercetări ulterioare și poate mai atente ale reacțiilor acelorași persoane.

Aceste reacții dezvăluie structura percepțiilor senzoriale și tot ce se poate spune despre însușirile lor poate fi spus în termeni ai acestor răspunsuri. De îndată ce încercați să spuneți ceva *mai mult*, de îndată ce credeți că este ceva mai mult de spus, în special despre „conținutul" calităților, afirmațiile dumneavoastră *nu* vor deveni mai puțin probabile sau mai ipotetice, ci vor înceta să fie afirmații, în general; cuvântul „calitate" va deveni fără semnificație și nu veți mai reuși să-l folosiți în sens clar în mod inteligibil. Motivul stă în faptul că nici un șir de cuvinte nu va forma realmente o judecată, nu va avea o *semnificație* reală, dacă nu putem indica un mod de testare a adevărului ei, cel puțin în principiu. Acest lucru va fi explicat mai târziu (secțiunea 14); acum, ne limităm să spunem că enunțurile despre identitatea sau diversitatea calităților nu trebuie, în nici un caz, să fie interpretate ca având de-a face cu conținutul. Ca toate celelalte judecăți ele exprimă faptele pe care le comunică dezvăluind structurile lor; conținutul nu este atins în nici un fel.

Aceasta nu se întâmplă deoarece conținutul ar fi prea greu de prins sau pentru că metoda potrivită de a-l cerceta nu a fost încă descoperită, ci pur și simplu pentru că nu există nici un sens în punerea vreunei întrebări despre el. Nu există nici o judecată despre conținut, nu poate exista nici una. Cu alte cuvinte: cel mai bine ar fi să nu utilizăm, deloc, cuvântul „conținut"; nu este nici o nevoie de el și singura mea scuză pentru folosirea cuvântului (chiar în titlul acestor expuneri) este că această cale interzisă mi-a părut a fi calea cea mai ușoară de a-l duce pe cititor într-un punct care-i va permite să obțină o primă vedere a ținutului dinaintea lui. Acum el

va putea să se întoarcă înapoi și să găsească drumul cel bun care îl va duce, cu siguranță, spre țara făgăduinței. Voi continua să folosesc termenul „conținut", din când în când, de dragul convenienței, dar, cititorul va înțelege că o propoziție în care se întâlnește acest cuvânt nu trebuie să fie considerată ca o judecată despre ceva numit „conținut", ci ca un fel de prescurtare a unei propoziții mult mai complicate în care cuvântul nu apare.

*
* *

13. Comunicarea cu sine însuși

Nu mă laud a fi înlăturat toate îndoielile cu privire la îndreptățirea de a ne interesa de „conținut". Pot să-mi închipui că, veți admite validitatea argumentelor mele și, cu toate acestea, veți susține părerea că există situații în care „identitatea calității" trebuie să însemne „identitatea conținutului". Veți întreba: „Ce se poate spune cu privire la compararea calităților percepute de una și aceeași persoană?" Considerațiile noastre anterioare nu par să se aplice în acest caz. Dacă afirm că frunza pe care o văd astăzi are aceeași culoare ca una pe care am văzut-o ieri sau, poate chiar aceeași culoare ca una ce stă lângă ea în acest moment, nu vorbesc eu, oare, despre calitate într-un sens mai profund, mai intim decât cel al „simplei" structuri?

Răspund că, fără îndoială, există o mare deosebire în semnificația cuvântului „același" când este folosit cu privire la „stările din două minți" și, când este folosit în raport cu „stările dintr-o singură minte", dar că această deosebire nu poate fi descrisă spunând că acest cuvânt desemnează egalitatea de structură, în primul caz, și egalitatea de conținut, în cel de-al doilea caz. Judecățile sunt verificate într-un mod diferit în cele două cazuri, ele exprimă genuri diferite de fapte, dar cea de-a doua este tot atât de departe de a exprima „conținutul" ca și prima - de fapt infinit de departe.

Acest lucru se clarifică de îndată ce realizăm că nucleul raționamentului nostru (care a constat în a considera imposibilitatea de a comunica drept criteriu al imposibilității de a exprima) rămâne aplicabil chiar când ne mărginim la analiza unei singure minți.

Ar fi greșit să presupunem că nu am putea vorbi deloc despre comunicare dacă nu ar fi implicate, cel puțin, două persoane și nu ar exista între ele un fel de legătură cauzală cu ajutorul căreia ar putea fi transmis un mesaj. Dacă ar fi așa, întregul nostru argument

ar presupune anumite fapte empirice, cum ar fi existența unor persoane diferite și a unor anumite relații între ele; dar, de fapt, nu facem presupuneri de nici un fel, raționamentul nostru nu se bazează pe nici un fel de presupuneri despre lumea reală. Orice filosofie autentică (așa cum voi sublinia mai târziu) se mișcă în întregime în domeniul posibilităților - posibilități care, se înțelege, vor fi întotdeauna sugerate de realități, dar pot fi considerate independent de înfăptuirea lor.

În cazul nostru, ceea ce am spus despre posibilitatea expresiei rămâne perfect valabil într-un univers care nu cuprinde nici o ființă în afara mea (nu vom examina întrebarea dacă un asemenea univers ar fi idealul unui filosof „solipsist"); pot să exprim fapte pentru mine însumi și să comunic cu mine însumi - de fapt fac așa de fiecare dată când notez ceva în agenda mea sau când încredințez ceva memoriei mele. Citind însemnarea mea sau reamintindu-mi faptul memorat eul meu din acest moment primește o comunicare de la eul meu anterior. Agenda mea și „memoria" mea sunt vehicule ce poartă în timp descrierea unui fapt; descrierea constă dintr-o serie de semne a căror semnificație trebuie să fie înțeleasă și există posibilitatea înțelegerii și transmiterii greșite. Însemnarea din carnetul meu putea fi schimbată, memoria mea mă poate înșela.

Observați că pentru esența comunicării nu este nici o deosebire dacă agenda este ceea ce metafizicianul ar numi „un simplu vis" sau ar avea ceea ce el ar putea numi „realitate obiectivă". Semnele din ea, fie „reale", fie „închipuite" (orice semnificație ar avea) exprimă ceva fie corect, fie incorect.

De îndată ce încercăm să stabilim dacă o judecată care a fost transmisă în acest fel de la eul meu de mai înainte la eul meu de mai târziu este adevărată sau falsă, descoperim că metodele pe care le folosim în acest scop constau din compararea structurilor și că nu putem spune nimic despre conținut. Când păstrez în minte culoarea unui lucru verde și mâine mi se arată un alt obiect și sunt întrebat dacă are „aceeași" culoare ca și primul, memoria mea va da un răspuns mai mult sau mai puțin precis întrebării. Întrebarea are, firește, o semnificație autentică, dar se poate oare spune că ea se referă la „identitatea conținutului"? Categoric, nu! Acest lucru reiese din modul în care răspunsul dat din memorie *este testat.* Căci, într-un anumit sens trebuie să admitem că memoria noastră ne poate „înșela". Când spunem că *s-a întâmplat* așa ceva? Dacă există metode de a testa prestația ei și dacă toate aceste metode nu

reușesc s-o confirme. Astfel de metode sunt: 1) să privim din nou obiectul în discuție și să considerăm pe temeiuri empirice, probabilitatea unei schimbări a culorii sale, în timpul scurs; 2) să comparăm judecata mea actuală cu o descriere pe care am notat-o în decursul primei observații; 3) s-o comparăm cu descrierile date de alte persoane.

Criteriul adevărului mărturiei memoriei este acordul tuturor acestor judecăți diferite; și, dacă spunem că culoarea este *cu adevărat* aceeași, că memoria mea nu m-a înșelat, nu gândim nimic altceva decât că există acest acord formal între descrierile bazate pe memorie și pe observație. Aceasta este, în întregime o chestiune de structuri; nu putem vorbi de o repetare sau comparație a „conținutului".

Dacă cunoaștem un caz în care nu există nimic altceva cu care putea fi comparată judecata din memoria noastră, va trebui, în acest caz, să afirmăm că este imposibil să deosebim între o memorie demnă de încredere și una înșelătoare; de aceea, nu am putea nici cel puțin să punem întrebarea dacă ea a fost înșelătoare sau nu: nu ar exista nici un sens în a vorbi despre o „eroare" în memoria noastră. Rezultă că un filosof ar formula o întrebare fără semnificație daca ar întreba: „Nu este oare posibil ca acea culoare pe care o văd acum să-mi *pară* verde, cu toate că, în realitate, este roșie?" Propoziția „Văd culoarea verde" *nu înseamnă* nimic altceva decât că „este o culoare care îmi amintesc că a fost întotdeauna numită verde". Această aducere aminte, acest dat al memoriei mele este singurul și unicul criteriu al adevărului enunțului meu. Așadar, îmi aduc aminte și acest lucru este hotărâtor; în cazul presupus nu pot să întreb: „îmi amintesc oare corect?", căci nu aș putea, în nici un chip, să explic ce am vrut să spun printr-o asemenea întrebare.

Vedem astfel că întrebarea: „este verdele pe care îl văd astăzi *aceeași* culoare cu verdele pe cere l-am văzut ieri?" se referă numai la structura expresiilor noastre și nu la un anumit conținut „verde" care este presupus a fi dincolo de ele. Identitatea, egalitatea nu pot fi afirmate despre conținut mai mult decât poate fi afirmat orice altceva despre el; iar situația „celor două stări ale conștiinței, în aceeași minte, în momente de timp diferite" nu reprezintă o excepție.

*

* *

14. Semnificație și verificare

În argumentele precedente am făcut, de multe ori, apel la principiul potrivit căruia semnificația unui enunț poate fi dată numai indicând modul în care este *testat* adevărul enunțului. Care este justificarea acestui principiu? Au existat multe discuții cu privire la această problemă în filosofia modernă și, de bună seamă, ea merită întreaga noastră atenție, deoarece, dacă nu greșesc, ea constituie principiul fundamental al filosofării, iar neglijarea lui este cauza tuturor încurcăturilor grave din metafizică.

Scopul fiecărei judecăți este să exprime un fapt. Se pare atunci că pentru a enunța semnificația judecății trebuie să indicăm faptul pe care îl exprimă. Dar, ce ciudat! Nu este oare faptul în discuție indicat deja de judecata însăși? De fapt, ne-am convins de mult că o judecată își exprimă propria ei semnificație, că ea nu are nevoie de o explicație. O explicație care spune mai mult decât judecata însăși nu ar fi o explicație corectă a ei, iar dacă spune același lucru ca judecata ea va fi inutilă. De fapt, când auzim pe cineva că formulează un enunț și îl întrebi „Ce vrei să spui prin el?" așteptăm de obicei ca răspuns o simplă repetare a primului enunț, doar în cuvinte diferite și, de foarte multe ori, suntem realmente mulțumiți cu acest procedeu care nu este nimic altceva decât o traducere dintr-un limbaj în altul. De ce suntem mulțumiți? Evident, deoarece, nu am *înțeles* prima exprimare, dar o înțelegem pe cea de-a doua.

Această ultimă observație ne oferă cheia pentru a descifra paradoxul. Putem să întrebăm cu privire la semnificație doar atâta vreme cât nu am înțeles un enunț. Și cât timp nu am înțeles o propoziție ea nu este nimic altceva decât un șir de cuvinte; ar fi înșelător s-o numim o judecată. Un șir de cuvinte (sau alte semne) vor fi considerate o judecată numai atunci când ele sunt înțelese, când semnificația lor este înțeleasă. Dacă suntem de acord să folosim cuvintele în acest mod, atunci nu va exista nici un temei pentru a întreba despre semnificația unei judecăți, dar noi putem foarte bine să cercetăm (și aceasta era problema noastră reală) semnificația *unei propoziții* sau a oricărui ansamblu de semne care presupunem că exprimă ceva.

Nu există nici cel mai mic secret cu privire la procedeul prin care se atribuie semnificație unei propoziții sau ea este transformată într-o judecată: el constă în definirea folosirii semnelor ce intervin în propoziție. Iar, acest lucru este făcut întotdeauna indicând condițiile

precise în care vor fi folosite cuvintele, potrivit regulilor unui anumit limbaj. Aceste reguli trebuie să fie învățate, prin aplicarea lor efectivă în situații determinate, adică în împrejurările în care ele sunt folosite adecvat trebuie *să fie arătate.* Este posibil, firește, să dăm o descriere verbală a oricărei situații, dar este imposibil *să înțelegem* descrierea dacă nu a fost stabilit dinainte o anumită legătură între cuvinte și restul lumii. Iar acest lucru poate fi făcut numai prin anumite *acte,* ca de exemplu, gesturile prin care cuvintele și expresiile noastre sunt puse în corelație cu anumite experiențe.

Astfel dacă eu rostesc o propoziție, iar voi mă întrebați ce înțeleg prin ea (poate, dând din umeri, sau uitându-vă la mine cu o privire inexpresivă) va trebui să vă răspund traducând propoziția într-un limbaj pe care îl înțelegeți sau dacă nu înțelegeți încă nici un limbaj, va trebui să vă învăț unul; iar, acest lucru implică anumite acțiuni din partea voastră, trebuie să vă fac să treceți prin anumite experiențe. Toată înțelegerea voastră viitoare se va datora acestor experiențe. În acest mod orice semnificație se corelează în mod esențial cu experiența.

Trebuie să fie clar de acum înainte că există un singur mod de a da semnificație unei propoziții, de a face din ea o judecată: trebuie să indicăm regulile după care va fi folosită, cu alte cuvinte trebuie să descriem faptele care ar face judecata „adevărată" și va trebui să le putem deosebi de faptele care ar face-o „falsă". Din nou, cu alte cuvinte: semnificația unei judecăți este metoda verificării ei. Întrebarea: „Ce semnificație are această propoziție?" este identică cu (are același răspuns cu) întrebarea: „cum este verificată această judecată?"

Este una dintre cele mai grave greșeli în filosofie să credem că o judecată are semnificație independent de modurile ei posibile de verificare. Oamenii au intrat într-o încurcătură fără speranță deoarece ei au crezut că știau semnificația unei expresii și, totuși, a trebuit să se declare incapabili *în principiu* să indice acele circumstanțe în care ar fi adevărată. Cât timp este logic imposibil să indic o metodă de a stabili adevărul sau falsitatea unei judecăți, trebuie să recunosc că nu știu ce este afirmat de fapt de către judecată.

După ce ați înțeles o dată clar acest lucru, nu veți mai înțelege nici chiar posibilitatea unei păreri diferite: veți recunoaște că nici o opinie nu poate fi nici chiar formulată fără a admite adevărul observațiilor de mai sus. Este adevărat că punctul de vedere cuprins în aceste remarci a întâlnit mulți adversari dar numele prin care

este el de obicei desemnat arată că nu a fost înțeles în mod adecvat. El este cunoscut ca „teoria empiristă a semnificației". Dar nu este o teorie; căci nu poate exista o „teorie" a semnificației. O teorie este o mulțime de ipoteze care pot fi fie adevărate, fie false și trebuie să fie testate prin experiență. Nu este necesar să construim ipoteze despre semnificație și ele ar veni prea târziu, deoarece trebuie să presupunem semnificația pentru a formula orice ipoteză. Noi nu am făcut nici un fel de presupuneri, nu am făcut decât să formulăm regulile pe care le urmează, întotdeauna, oricine ori de câte ori încearcă să explice ceea ce gândește și oricând vrea să înțeleagă semnificațiile pe care le dau alți oameni expresiilor, reguli pe care, de fapt, nu le încalcă niciodată în afară de cazul când începe să filosofeze.

În stabilirea identității semnificației și modului de verificare nu facem nici o descoperire surprinzătoare, ci subliniem un simplu truism. Susținem pur și simplu că o judecată are semnificație pentru noi dacă și numai dacă există *vreo* deosebire între cazurile în care este adevărată sau falsă și că semnificația ei stă, în întregime, în această deosebire. Nimeni nu a explicat vreodată semnificația propoziției în alt fel decât explicând ce ar fi diferit în lume dacă judecata ar fi falsă în loc de a fi adevărată (sau invers).

Acest lucru, sunt sigur, nu poate fi negat. Dar obiecția majoră ridicată, de obicei, împotriva punctului de vedere pe care-l apăr constă în susținerea faptului că „diferența în lume" exprimată de judecată poate să nu fie observabilă sau susceptibilă să fie descoperită în vreun fel. Cu alte cuvinte: dacă o propoziție are semnificație pentru noi, noi trebuie, bineînțeles, să știm ce fapt exprimă dar, ar putea să fie absolut imposibil pentru noi să aflăm dacă faptul există într-adevăr. În acest caz, judecata nu ar putea fi niciodată verificată, dar nu ar fi lipsită de semnificație. Prin urmare, conchid adversarii noștri, semnificația este deosebită de verificabilitate și nedependentă de ea.

Acest argument este greșit din cauza ambiguității cuvântului „verificabilitate". În primul rând putem numi o judecată verificabilă dacă faptele reale sunt astfel încât să ne permită descoperirea adevărului sau falsității ei oricând dorim să o facem. În acest sens mi-ar fi imposibil să verific enunțul: „există aur în pământ la 300 de picioare sub casa mea", căci sunt multe circumstanțe de natură empirică care mă împiedică în mod absolut să-i descopăr adevărul; și totuși afirmația nu era, cu siguranță, lipsită de sens. Sau, să luăm

enunțul: „Pe partea opusă a lunii sunt munți înalți de 10.000 de picioare". Nu este neverosimil ca nici o ființă omenească să nu poată vreodată s-o confirme sau s-o infirme, dar ce filosof ar fi destul de îndrăzneț să afirme că propoziția este lipsită de semnificație! - Cred că trebuie să fie clar că, nu ne interesează utilizarea termenului „verificabilitate" și, că, trebuie să fi avut altceva în vedere când spunem că semnificația unei judecăți este metoda verificării ei.

De fapt, numim o judecată verificabilă dacă putem să *descriem* un mod de verificare al ei, indiferent dacă verificarea poate fi *de fapt* realizată sau nu. Este de ajuns dacă putem *să spunem* ce trebuie făcut, chiar dacă nimeni nu va fi, vreodată, în situația de a o face.

*
* *

II. Natura cunoașterii

Care este, oare, natura cunoașterii? Punând această întrebare folosim cuvântul „cunoaștere" în acel sens particular în care el desemnează obiectul și scopul tuturor străduințelor științifice. (Ce căutăm, de fapt, în cercetarea științifică dezinteresată?)

Gândirea științifică nu este *în mod esențial* deosebită de gândirea comună, ea este doar o treaptă mai înaltă a ei. Cunoașterea științifică este o continuare a cunoașterii practice, cunoașterea de care oamenii au nevoie pentru a exista și pentru a trăi bine. Ei nu pot să trăiască fără cunoaștere și gândire deoarece le lipsește orientarea sigură a instinctelor datorită cărora animalele sunt conduse în siguranță printre pericolele vieții. În schimb natura l-a înzestrat pe om cu rațiune, iar rațiunea este un instrument și un ghid mult mai bun decât instinctul pentru că este infinit mai adaptabil și mai flexibil. Un instinct este rigid, el este adaptat doar la un anumit gen de situație în timp ce rațiunea se adaptează ea însăși și, prin urmare, poate să prescrie acțiunile adecvate (adică cele mai utile) pentru orice situație. (Această posibilitate este văzută imediat ce este analizată natura cunoașterii.)

Ce se cere, oare, pentru a realiza cea mai bună adaptare posibilă a unei ființe vii la mediul ei înconjurător? (Evident, este necesar ca toate activitățile ei să fie adaptate la condițiile mereu schimbătoare.) Fiecare situație va fi puțin diferită de toate situațiile anterioare și uneori se întâmplă ca organismul să fie confruntat cu împrejurări cu totul noi care nu par să aibă nici o asemănare cu

experiențele anterioare. (Un organism perfect adaptat trebuie să fie pregătit pentru orice, dar instinctul îl poate pregăti doar pentru un număr limitat de situații tipice deoarece este format de împrejurări care se repetă mereu, timp de mai multe generații.)

Cum reușește, oare, rațiunea umană să-l pregătească pe om pentru neprevăzut? Cum poate ea, oare, să prevadă ce trebuie făcut într-o situație pe care nu a cunoscut-o niciodată înainte? De bună seamă, nu cu ajutorul unei puteri miraculoase a ghicirii; există doar o singură posibilitate și anume folosirea experiențelor anterioare.

Dar, la ce pot, oare, folosi experiențele trecute într-o *nouă* situație, care este cu totul diferită? (Este adevărat că dacă nu ar exista absolut nici o asemănare între vechi și nou rațiunea ar fi descumpănită, surprinsă și incapabilă să dea vreo indicație: dar aceasta nu se întâmplă niciodată, cu excepția tinereții timpurii. Funcția rațiunii este tocmai de *a descoperi asemănările* între nou și vechi, între un obiect și altul. Oricât de diferite ar fi două lucruri sau evenimente, analiza va dezvălui de obicei că amândouă sunt compuse din elemente asemănătoare, însă în combinații diferite.)

(Să presupunem că un om ar fi adus, pe neașteptate, într-o țară străină cu climă, plante, și animale cu totul diferite de cele din țara lui; el nu va pieri, așa cum se va întâmpla cu un animal, ci comparând noile împrejurări cu cele vechi va găsi mijloace de a se apăra și proteja, va discerne între prieten și dușman, între plante folositoare și dăunătoare și nu va fi învins de gerul iernii chiar dacă nu l-a încercat niciodată mai înainte cu aceeași intensitate.)

Rațiunea îi permite omului să-și găsească drumul în lume, în primul rând, prevenindu-l de a fi luat vreodată complet prin surprindere și de a fi înșelat; el va ști cum se vor comporta noile lucruri deoarece le va recunoaște drept combinații ale unor lucruri cunoscute; și, în al doilea rând, ajutându-l să facă *invenții,* adică să creeze intenționat noi combinații de elemente vechi pentru a produce efecte care, altfel, ar fi imposibil de atins.

În fiecare caz scopul practic al cunoașterii este *predicția* și avem motive temeinice să considerăm drept caracteristici definitorii ale cunoașterii acele proprietăți ale ei care fac posibilă predicția. „Savoir pour prévoir." Predicția cere o anticipare mintală a evenimentelor viitoare, o examinare a combinațiilor posibile între elemente date. Aceasta nu poate fi realizată luând elementele reale și aranjându-le în diferite feluri – aceasta ar însemna a face încercări și nu a prezice; noi vrem să judecăm combinațiile posibile *înainte*

ca ele să *se producă.* Este necesar, prin urmare, să înlocuim obiectele reale prin altceva care le poate reprezenta în jocul combinațiilor, adică prin simboluri ce pot fi mânuite cu ușurință. Rolul acestor semne este jucat fie de așa-numitele imagini mintale pe care le putem aranja și rearanja în imaginația noastră (și acesta este, în principal, procesul psihologic al gândirii) sau - în cazurile mai complicate - folosim semne scrise, adică figuri și numere în desene și calcule sau poate chiar mici modele (îndeosebi în cazul invențiilor tehnice). Ca aproape oriunde, *cuvintele* joacă aici un rol important, ele sunt semne utile atât în dobândirea cunoașterii cât și în comunicarea ei.

Așadar, când dobândim cunoașterea unui fapt îl reducem mintal la un alt lucru sau la alte lucruri de care am luat deja cunoștință și această „reducere" este, pur și simplu, o descriere a noului obiect cu ajutorul acelorași semne, care descriau vechile obiecte. În acest fel „ceea ce nu este cunoscut" este făcut „cunoscut".

Orice alt caz am examina - în orice cunoaștere autentică găsim ca trăsătură comună un act de *recunoaștere* care ne permite să descriem obiectul ei cu ajutorul semnelor care sunt folosite și în alte împrejurări.

Această activitate a găsirii asemănărilor între lucruri care, la prima vedere, nu par să aibă ceva în comun a devenit cu timpul o plăcere în sine. Procesul dobândirii cunoașterii, la început doar un mijloc de nelipsit pentru a lua în stăpânire lucruri și situații în raport cu nevoile vieții, a avut aceeași soartă ca și alte activități utile: așa cum mersul a dat naștere dansului, vorbirea cântului, tot așa căutarea cunoașterii a dat naștere științei. Mintea omenească găsește plăcere în reducerea lucrurilor unul la altul, omul găsește bucurie în acest joc, indiferent dacă îi aduce sau nu un avantaj practic.

Fiecare progres în cunoașterea științifică înseamnă descoperirea unei noi descrieri a unui lucru sau a unui proces, o descriere în termeni a ceva diferit. Chimistul descrie apa ca o combinație determinată între oxigen și hidrogen; el nu mai are nevoie, de cuvântul „apă" și poate, întotdeauna, să scrie în locul lui combinația de semne H_2O. Fizicianul descoperă asemănări între diferite „elemente" chimice care îi permit să le descrie drept combinații de „protoni" și „electroni", reducând în acest fel numărul simbolurilor necesare de la 92 la 2; el descrie toate proprietățile luminii, ale energiei radiante, ale razelor Roentgen și ale undelor radio în termenii proprietăților electromagnetice ale „fotonilor".

Nu trebuie să se presupună că această schemă se limitează la științe considerate în sensul mai îngust al cuvântului; istoricul, lingvistul, cercetătorul în domeniul științelor sociale - cu toții urmează aceeași metodă în domeniile lor.

Istoricul care descoperă cine l-a omorât pe Cezar descoperă că noua descriere „ucigașul lui Cezar" se poate aplica lui Brutus (și încă câtorva); lingvistul care urmărește etimologia unui anumit termen descoperă că un alt cuvânt poate fi descris ca „rădăcina acelui termen" și așa mai departe.

Ori de câte ori există un progres real al cunoașterii, întâlnim aceeași caracteristică: ea constă în a da o descriere a ceva în termeni a altceva, adică o descriere care ia naștere dintr-o nouă combinație de semne vechi.

Acum este momentul să ne reamintim ceea ce a trebuit să spunem cu privire la limbaj și la expresie; ele încorporează posibilitatea de a reprezenta și de a comunica un fapt printr-o nouă combinație de simboluri vechi. Conchidem astfel că *orice cunoaștere autentică este expresie.* Firește, aceasta nu este o simplă coincidență, nu este doar un fapt interesant, ci constituie adevărata esență atât a cunoașterii științifice cât și a cunoașterii comune.

Acest lucru este de cea mai mare importanță. Cred că putem să spunem - și sper că veți fi convinși de acest lucru la sfârșitul expunerii - că întreaga mizerie a metafizicii este cauzată de incapacitatea de a vedea în mod clar acest punct. Cunoașterea este expresie; nu există, prin urmare, cunoaștere care nu poate fi exprimată. Nu puteți spune: „Ah, am descoperit ce este acest lucru, dar îmi este imposibil să spun ce este". Adevărata cunoaștere este recunoaștere, astfel încât, dacă ne spuneți că dumneavoastră cunoașteți, cu adevărat, un lucru, trebuie să puteți să răspundeți la întrebarea „Ei bine, drept ce anume l-ați recunoscut?"

Înainte de a trage alte concluzii din această înțelegere va trebui să descoperim dacă există o identitate totală între cunoaștere și expresie, întrebându-ne: dacă orice cunoștință este expresie, este oare, adevărat că și fiecare expresie este *eo ipso* cunoaștere? Pentru a răspunde întrebării este suficient să considerăm expresii din limbajul nostru verbal obișnuit, în care se poate traduce orice; altfel spus, ne vom limita *la judecăți* de formă obișnuită. Oferă, oare, fiecare judecată, cunoaștere?

Trebuie să excludem neîntârziat judecățile tautologice care nu spun nimic și care, poate, nu ar trebui să fie considerate, în genere,

judecăți; va trebui să vorbim despre ele cu un alt prilej. După ce le lăsăm deoparte, rămân judecățile care potrivit terminologiei lui Kant vor fi numite sintetice și nu poate fi nici o îndoială că toate acestea oferă un anumit gen de cunoaștere.

Când înregistrez o judecată care nu este tautologică, mi se spune, de fapt, ceva care va fi nou pentru mine (dacă nu cumva se întâmplă să-l știu dinainte), iar judecata mă va scuti de nevoia de a-l descoperi. (Presupunem că judecata este adevărată; dacă este falsă ea nu va exprima cunoaștere, ci eroare.) Propoziția simplă „Inelul stă pe carte" comunică, în mod sigur, o anumită cunoaștere, în aceeași măsură ca și judecata științifică „Atomul neutru de heliu conține doi electroni liberi."

Cu toate acestea, există, în mod evident, o deosebire principială între aceste ultime două cazuri. Primul este un enunț despre un fapt singular care nu simplifică imaginea noastră despre lume, cel de-al doilea are caracterul unei *explicații*. Pentru un anumit scop poate fi extrem de important să știm că inelul stă pe carte și, în mod sigur, aceasta este *cunoaștere* căci presupune cel puțin trei acte de recunoaștere: 1) a unui obiect ca fiind inel; 2) a unui alt obiect drept carte; și 3) a relației spațiale dintre cele două, primul obiect fiind deasupra celui de-al doilea. Cu toate acestea, simțim că această cunoaștere rămâne, așa cum este ea, la cel mai de jos nivel posibil, în timp ce enunțul despre atomul de heliu aparține unei zone foarte înalte a gândirii.

Cel de-al doilea enunț este de un nivel de „interes" cu mult mai înalt decât primul. Vă veți gândi imediat că aceasta se datorează nivelelor diferite de generalitate: judecata despre inel se referă la un fapt mărunt, nesemnificativ, cea referitoare la heliu este aplicabilă nenumăraților atomi de heliu din lume. În această observație există un oarecare adevăr, dar nu întregul adevăr. În primul rând, este posibil ca faptele individuale care nu se repetă niciodată să aibă un grad înalt de însemnătate și când este așa ele sunt numite „fapte istorice". Dar, în cazul istoriei omenirii vom vedea că interesul nu este științific, ci omenesc (se adresează mai de grabă sentimentului decât intelectului). În al doilea rând, cunoașterea unui singur obiect sau eveniment poate fi considerată, uneori, ca un mare progres al științei, de exemplu, descoperirea unei stele sau explicația unei erupții vulcanice în geologie. Astfel, diferența în ceea ce privește generalitatea (sau lipsa de generalitate) nu este suficientă pentru a justifica distincția dintre cunoaștere drept cunoaștere a unui fapt și

cunoaștere ca explicație. Răspunsul poate fi o descriere sau o explicație. Diferența reală pare să fie aceasta: avem de-a face cu un simplu enunț despre un fapt dacă actele cunoașterii pe care se bazează judecata constau în recunoașterea unei entități dată în mod direct ca ceva cu care sunt deja familiarizat și căreia, prin urmare, pot să-i aplic un nume sau o descriere. Văd un lucru rotund - sau îl simt - și spun: „Acesta este un inel"; văd un lucru plat și spun: „Aceasta este o frunză"; văd un obiect căruia nu-i cunosc numele sau întrebuințarea, dar spun: „Acesta este un lucru pe care l-am văzut în Africa Centrală". Sau voi putea spune: „Acesta este deasupra aceluia", „Acesta este mai întunecat decât acela", și așa mai departe. Trăsătura comună a acestor judecăți este că ele conțin cuvintele „aceasta" sau „acela". În toate cazurile de acest fel actele de recunoaștere conduc doar la rezultatul că o entitate, indicată mai întâi doar de cuvântul „acesta" este desemnată acum de cuvântul care este folosit întotdeauna pentru ea (sau pentru oricare alta dintr-o clasă de lucruri asemănătoare). Pentru a obține judecata „Inelul stă pe carte", trebuie doar să desemnăm fiecare lucru cu numele lui obișnuit și să punem cuvintele în ordinea corectă. O asemenea judecată va exprima doar existența unui fapt din lume fără să-l explice.

În cazul cunoașterii pe care o putem numi explicativă situația este diferită. Aici, judecata vorbește despre lucru sau despre eveniment cu ajutorul numelui obișnuit, adică a cuvântului simplu folosit mereu ca simbol pentru el *și apoi îi dă un nou nume* care este o nouă combinație a *altor* simboluri. (În viitor, dacă va fi convenabil, putem folosi mereu noua combinație, eliminând astfel cu totul simbolul simplu.) În acest fel explicația conduce la o reducere a numărului de simboluri necesare pentru descrierea lumii. Aceasta este adevărata natură și esență a explicației. Cei mai mari pași în explicarea universului sunt marcați de descoperirile care au permis fizicienilor să înlăture, în întregime, simbolurile speciale pentru fenomenele de căldură, sunet și lumină și să descrie totul doar prin simbolurile electrodinamicii și mecanicii.

Cu toate că cele două genuri de cunoaștere se sprijină, în cele din urmă, pe aceeași bază a actelor de recunoaștere, ele sunt atât de diferite în ceea ce privește însemnătatea lor încât ar fi mai bine să nu le desemnăm prin același nume.

Am văzut odată că poate termenul *„cogniție"* („cognition") ar putea să fie folosit pentru cunoașterea explicativă, dar acest lucru

nu ar fi nimerit în măsura în care ar face cunoașterea dependentă de recunoașterea anterioară. Există, firește, termenul „explicație" dar, încă o dată, nu se obișnuiește să se folosească cuvântul în această conexiune; celor mai mulți oameni le-ar suna ciudat să vorbim despre epistemologie ca despre „teorie a explicației", în loc de „teorie a cunoașterii". Dar, după ce am făcut distincția cred că pentru noi nu există nici un risc de confuzie; și ori de câte ori dorim să subliniem că nu vorbim despre simpla cunoaștere a faptelor putem să folosim, întotdeauna, termenul „explicație".

Din păcate, însă, există o altă întrebuințare foarte comună a cuvântului „cunoaștere" pe care vom fi foarte atenți să o evităm, căci, după părerea mea a dat naștere la cele mai îngrozitoare greșeli - aș spune chiar, la cea mai fundamentală greșeală din filosofia tuturor timpurilor. Întrebuințarea greșită despre care vorbesc intervine când cuvântul „cunoaștere" este aplicat la ceea ce numim adesea - „prindere nemijlocită"[3] sau - și acesta este cel mai celebru termen tehnic, „intuiție". Când aud un sunet sau văd o culoare spunem adeseori că tocmai, prin aceste acte de a auzi sau de a vedea ajung să „cunosc" ce este un sunet sau ce este o culoare - sau ar fi mai prudent să spun, obțin cunoaștere despre acel sunet pe care se întâmplă să-l aud sau despre acea culoare pe care o văd. Așa cum, probabil, știți multă reflecție a fost consacrată întrebării referitoare la trecerea de la aceste cazuri individuale la universalele „culoare" și „sunet".

Acea culoare, acel sunet sau acel sentiment care sunt prezente „în mintea mea" într-un anumit moment este exact ceea ce am numit „conținut" în prima expunere, și puteți bănui, cu ușurință relevanța acestei chestiuni pentru problema principală care este în discuție. Când privim la frunza noastră luăm în mod nemijlocit cunoștință de o anumită nuanță de „verde". Există oare vreun temei sau vreo justificare pentru a vorbi despre această luare la cunoștință[4] ca despre un gen de „cunoaștere"? Folosirea cuvintelor, adică definițiile noastre trebuie să fie determinate în întregime de un punct de vedere practic. Nu trebuie să folosim același cuvânt pentru două lucruri care nu au nimic în comun în ceea ce privește natura și scopul lor. Bertrand Russell distinge între „luare la cunoștință" și „descriere" și cu toate acestea de ce, oare, ar trebui ca cea dintâi să

[3] În original *immediate awareness* (n.t.).

[4] În original *acquaintance* (n.t.).

fie numită, în genere, „cunoaștere"? Cuvântul „luare la cunoștință" singur mi se pare suficient și în acest fel putem să subliniem distincția dintre *luare la cunoștință* și *cunoaștere*. Nu există o asemănare a semnificației între cele două cuvinte.

De vreme ce *luarea la cunoștință* privește conținutul suntem în situația de a spune lucruri fără sens ori de câte ori încercăm să vorbim despre el. Spunând că noi „cunoaștem" conținutul prin *luare la cunoștință* sau prin *intuiție* considerăm conținutul drept obiectul unei activități, ca pe ceva care este „prins" de către „minte" este tras în ea, este făcut o parte a ei, sau, cel mai rău, este „perceput" de ea. Se creează astfel impresia că mintea a dobândit „cunoașterea" conținutului însușindu-și-l într-un anumit fel. Este o afirmație extrem de înșelătoare. Conținutul este conținut; nu i se poate face nimic, el este pur și simplu aici (și nici chiar acest lucru nu poate fi „exprimat") și atâta tot. Pot să percep o frunză verde; spun că o percep dacă (între altele) conținutul „verde" este *aici,* ar fi, însă lipsit de sens să spun că percep acest conținut. Și nu trebuie, firește, să spun despre conținut că ar fi „în minte". Căci în afară de alte serioase greutăți pe care le aduce cu sine folosirea termenului „minte", aceasta ar avea sens doar dacă conținutul ar putea și să nu fie în minte (poate înainte de a fi „prins" de către ea). Căci o judecată are semnificație numai dacă este posibil ca ea să fie atât falsă cât și adevărată (chiar dacă, desigur, doar una din cele două posibilități este o realitate). Dar dacă întrebarea „poate, oare, același conținut să fie în două minți?" este lipsită de sens - așa cum am văzut în prima expunere - de bună seamă, nu poate exista sens nici în întrebarea: „poate, oare, un conținut să fie atât în minte cât și în afara ei?"

Prin „cunoaștere" înțelegem întotdeauna un act sau, mai curând, rezultatul unui act (de comparare, de recunoaștere, de numire). Conținutul, însă, este pur și simplu prezent și nu se cere nici un act de intuire, de luare la cunoștință pentru a-l aduce înaintea minții sau în minte; toate aceste expresii nu sunt nimic altceva decât încercări zadarnice de a exprima simplul fapt de a fi aici; nu trebuie să spunem despre conținut că el este vreodată „cunoscut" sau ar putea fi cunoscut. Dacă insistăm în folosirea unui verb care ia „conținutul" ca obiect și „eul" sau „mintea" ca subiect, cuvântul „a simți" (enjoying) ni se impune. El este cel mai apropiat echivalent pentru germanul „erleben" însă are anumite neajunsuri; va trebui să spunem, de exemplu, că mintea „simte durere". Dar, așa cum

știm, nu există nici o cale de a vorbi corect, în acest caz, și trebuie să fim satisfăcuți să îndepărtăm cuvântul „cunoaștere" din aceste expresii.

Cuvântul „intuiție" este un termen foarte bun pentru a desemna anumite acte mintale, îndeosebi acelea de a ghici judecățile adevărate înainte ca ele să fie probate ca adevărate iar acestea sunt cu adevărat, acte de dobândire a cunoașterii; nu există însă nici o justificare pentru folosirea lui în sensul în care îl folosește domnul Bergson deoarece vorbește despre el ca și cum ar exista un act prin care conținutul este prins.

Intuiția bergsoniană nu are nimic de-a face cu cunoașterea în sensul pe care îl are acest cuvânt atât în știință cât și în viața de fiecare zi. Cu toate acestea, „cunoașterea intuitivă" a lui Bergson nu este nimic altceva decât o formulare deosebită a unei idei foarte vechi, care străbate aproape toate sistemele tradiționale ale filosofiei. Este ideea că există grade diferite de cunoaștere (ceea ce este întru totul adevărat) și că gradul de cunoaștere depinde de intimitatea contactului dintre subiectul cunoscător și lucrul cunoscut (ceea ce este în întregime fals). S-a crezut că întreaga cunoaștere explicativă, cea comună și cea științifică, care descrie lucrul cunoscut în termeni a ceva diferit trebuie din acest motiv să rămână superficială, în întregime *descriptivă și că ea nu va atinge niciodată* cel mai înalt grad, căci se părea că ceea ce doream, într-adevăr, să cunoaștem este lucrul însuși și nu doar o descriere a lui. Prin urmare, cunoașterea științifică părea să fie doar o treaptă pregătitoare sau un înlocuitor pentru cel mai înalt gen de cunoaștere care constă din prinderea nemijlocită a obiectului însuși.

Din ceea ce s-a spus mai sus, trebuie să rezulte clar ce confuzie îngrozitoare se comite în acest raționament. Este lipsit de sens să opunem cunoașterea lucrului și cunoașterea descrierii lui. Am văzut că adevărata cunoaștere a lucrurilor *constă* din descrierea lor (în termeni ai altor lucruri) și prin urmare, cel mai înalt grad de cunoaștere a unui lucru este cea mai completă, cea mai perfectă descriere a lui și nu lucrul însuși. (Lucrul nu este cea mai perfectă dintre descrierile lui, ci, ceva cu totul, diferit.) Cel ce dorește *să cunoască* un obiect cât se poate de complet dorește *o explicație* a lui și nu obiectul însuși. El nici nu poate să-l vrea deoarece *îl are* deja; căci, dacă nu-l avea, dacă nu lua cunoștință de el (în sensul în care se presupune că intuiția furnizează luare la cunoștință) cum ar putea el dori o explicație? (Dacă vreți să cunoașteți ceva, trebuie,

de bună seamă, să fiți conștienți de el înainte de a putea apare dorința de a-l cunoaște.) Astfel, intuiția bergsoniană, departe de a fi încununarea și cel mai înalt scop al întregii cunoașteri, nu este nici cel puțin începutul ei; ea trebuie *să preceadă* toate încercările de a cunoaște ceva. Conținutul trebuie să fie dat înainte ca structura lui să poată fi cercetată.

(Sper că nimeni nu va obiecta că dorința de a „cunoaște" un lucru este adeseori stimulată de o descriere și satisfăcută doar de prezența lui reală; de exemplu, dacă am auzit foarte multe despre piramidele egiptene se poate stârni în noi o dorință vie de a intra în contact cu ele în mod personal și nu ne liniștim până când nu călătorim în Egipt și le avem într-adevăr, în fața ochilor.) Dar, într-un caz de acest fel este evident că ceea ce căutăm nu este, câtuși de puțin cunoaștere (cu toate că descriem rezultatul experienței noastre cu cuvintele „În sfârșit, *cunosc* piramidele!") ci este *trăire*.[5] Dorim o anumită emoție care este cu totul diferită de cunoașterea explicativă autentică. Adevărata cunoaștere despre piramide constă din judecăți cu privire la natura și istoria lor și pentru a le obține (ceea ce ne-ar da, de asemenea, o emoție, dar de un gen diferit) nu trebuie, câtuși de puțin, să vedem piramidele; putem citi despre ele sau, dacă dorim să găsim fapte referitoare la ele care nu sunt descrise în nici o carte, putem să trimitem în Egipt o altă persoană să facă observațiile necesare și să ni le comunice. Dar trăirea pe care o avem când privim piramidele nu poate fi comunicată și nu există înlocuitor pentru ea. Rămâne adevărul că ea nu este nici cel mai înalt grad al cunoașterii, nici chiar cel mai de jos grad al ei, ci pur și simplu datul ce nu poate fi descris, care precede orice altceva.

(Dacă intuiția ar fi cel mai perfect gen de cunoaștere nu am avea nevoie – și, într-adevăr n-ar putea exista – o știință a psihologiei, cel puțin dacă obiectul psihologiei se presupune a fi cunoașterea „datelor sau proceselor conștiinței". Căci, orice ar însemna această expresie, ea stă fără îndoială, pentru toate lucrurile cu care suntem în modul cel mai intim familiarizați: acele *données immédiates de la conscience,* care, potrivit lui Bergson sunt singurele lucruri care ne sunt date prin intuiție. Dacă aceste lucruri reprezintă ceea ce este „cunoscut" cel mai bine și cel mai complet – care ar fi, oare, rostul psihologiei? Cunoașterea psihologică intuitivă ar fi idealul întregii cunoașteri, iar dezvoltarea și sistematizarea ei științifică ar

[5] În original *enjoyment* (n.t.).

fi imposibilă și cu totul inutilă. Acel „Cunoaște-te pe tine însuți" al lui Socrate ar fi un îndemn ridicol deoarece ar fi imposibil să nu te cunoști pe deplin pe tine însuți. De fapt există o știință a psihologiei și chiar una foarte necesară dacă vrem, într-adevăr, *să cunoaștem* activitatea „conștiinței"; dar ea este, fără îndoială, una dintre cele mai incomplete științe, căci pare să fie foarte greu *să cunoaștem* eul și legile conștiinței. Ea pare să pretindă aplicarea metodelor științifice ale experimentului, observației și comparației, în timp ce intuiția singură, dacă face ceva, furnizează tocmai datele care trebuie cunoscute, nu însă și cunoașterea lor.)

Motivul principal pentru care a fost atât de larg împărtășită convingerea că întreaga cunoaștere autentică trebuie, într-un fel, să culmineze în luarea la cunoștință nemijlocită sau în intuiție stă în faptul că ele par să indice punctul în care trebuie să căutăm semnificația ultimă a tuturor cuvintelor și simbolurilor noastre. O definiție dă semnificație unui termen cu ajutorul altor cuvinte, iar acestea pot să fie, din nou, definite cu ajutorul a încă altor cuvinte și așa mai departe, până când ajungem la termeni care nu mai admit o definiție verbală; semnificația acestora trebuie să fie dată prin luarea la cunoștință nemijlocită: putem învăța semnificația cuvintelor „bucurie" sau „verde" doar fiind bucuroși sau văzând verdele. Astfel înțelegerea și interpretarea ultimă a unei judecăți par să fie atinse doar în aceste acte ale intuiției. Prin urmare, nu prin ele este dobândită, în cele din urmă, cunoașterea reală pe care o exprimă judecata?

Considerațiile din prima noastră expunere ne-au învățat deja în ce măsură sunt adevărate aceste observații. Am văzut că limbajului nostru verbal obișnuit trebuie să-i fie adăugate indicarea obiectelor și prezentarea lor pentru a face din cuvintele și propozițiile noastre mijloace utile de comunicare; am văzut, totodată, că în acest fel am explicat, doar limbajul cuvintelor printr-un limbaj al gesturilor și că ar fi o greșeală să credem că prin această metodă cuvintele noastre au fost într-adevăr legate de conținutul pe care se presupune că ni-l furnizează intuiția. Am arătat că semnificația cuvintelor noastre este, în întregime, cuprinsă în *structura* conținutului intuitiv. Prin urmare, nu este adevărat că ultimul (verdeața de neexprimat a verdelui), pe care îl poate furniza doar intuiția, intră, într-adevăr, în înțelegerea cunoașterii. El nu poate, în nici un chip, să intre în ea.

Pe lângă toate acestea - și această observație tranșează problema independent de toate celelalte considerații - faptul că intuiția,

prinderea nemijlocită, sau, cum ar trebui mai degrabă, să spunem, simpla prezență a conținutului este indispensabilă pentru întreaga cunoaștere, acest fapt nu are absolut nici o semnificație căci el este indispensabil pentru orice; el este fundamentul inefabil, mereu prezent pentru orice altceva, așadar și pentru cunoaștere, dar aceasta nu înseamnă că este el însuși cunoaștere. Dimpotrivă, este imposibil să aplicăm pentru el cuvântul cunoaștere, care este păstrat pentru ceva complet diferit.

Când privesc cerul albastru și mă pierd în contemplarea lui fără să mă gândesc că trăiesc albastrul, sunt într-o stare de intuiție pură; albastrul îmi umple mintea complet, mintea mea și albastrul au devenit una; acesta este genul de contopire la care visează misticii. Intuiția bergsoniană reprezintă *concepția mistică despre cunoaștere*. Nu vom spune, oare, că datorită stării pe care tocmai am descris-o, stare în care realizăm prinderea nemijlocită, ajungem *să cunoaștem* ce este, într-adevăr, „albastrul"? Nicidecum! Pentru a da un nume culorii pe care o văd trebuie să trec dincolo de nemijlocirea intuiției pure, trebuie *să gândesc,* fie oricât de puțin. Trebuie *să recunosc* culoarea drept acel caz particular pe care am fost învățat să-l numesc „albastru". Aceasta implică un act de comparație sau de asociere; a desemna un lucru prin propriul său nume reprezintă un act intelectual - în mod sigur cel mai simplu act al intelectului - iar rezultatul lui este cunoaștere autentică în sensul propriu în care folosim cuvântul. Propoziția „acesta este albastru" exprimă cunoaștere autentică, cunoaștere factuală, nu explicativă.

Simpla cunoaștere descriptivă „acesta este albastru" dă naștere unei explicații ce înlocuiește termenul „albastru" printr-un ansamblu de alți termeni: o sarcină mai degrabă grea care este asumată de fizică (sau fiziologie) și conduce la o judecată de forma: „albastrul este o lumină de intensitatea cutare, cu lungimea de undă cutare!", și așa mai departe (sau „albastrul corespunde cutărui proces al cutărui sau cutărui sistem nervos"). Toate acestea confirmă enunțul nostru potrivit căruia cunoașterea nu necesită o reală intimitate între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut și că cea mai perfectă cunoaștere nu constă într-o contopire a celor doi termeni. Dimpotrivă, întreaga cunoaștere pare să devină din ce în ce mai completă cu cât ne îndepărtăm mai mult de obiect. Gândiți-vă cât de evoluată este acum cunoașterea noastră cu privire la natura materiei - cel puțin în comparație cu vremurile de demult - și ce extrem de îndepărtată este de ceea ce au crezut oamenii că știu prin intuiție cu privire la

materie! Dacă îl întrebăm pe omul de știință care este natura apei, el ne va spune că ea constă din molecule compuse din doi atomi de hidrogen și un atom de oxigen și că acești atomi constau din protoni și electroni într-un număr și în dispuneri foarte precise și că protonii și electronii nu sunt nimic altceva decât un anumit fel de a vorbi despre frecvențe ale vibrațiilor, probabilități și așa mai departe, înlocuind astfel cuvântul „apă" cu alți termeni cu semnificații deosebit de curioase, departe de orice lucru de care am luat în mod direct cunoștință și neavând nici o asemănare cu intuițiile care apar atunci când suntem în contact direct cu apa (de exemplu când o bem sau facem baie). Omul de știință ajunge la rezultatele lui pe o cale extrem de ocolită, iar noi le acceptăm ca pe adevăratul răspuns la întrebarea noastră referitoare la natura reală a apei. Am putea, oare, să acceptăm și răspunsul metafizicianului? El ne spune că rezultatul omului de știință nu-l satisface deoarece dă o descriere a apei în termeni a altceva, considerând-o doar din afară și în acest fel falsificându-ne cunoașterea, în timp ce singura metodă adevărată de a descoperi ce este cu adevărat apa constă în contopirea cu ea. Schopenhauer credea că, dacă face acest lucru el va descoperi că apa nu este decât *voință,* iar Bergson ne asigură că ea se va revela ca *élan vital*. Putem, oare, să acceptăm asemenea enunțuri? Dacă ne prefacem, cu adevărat, în apă atunci vom fi apă, dar mie mi se pare că aceasta nu înseamnă că vom *ști* ce este apa. Cunoaște, oare, aurul natura aurului? Cunoaște, oare, lumina natura luminii?

Intuiția, identificarea minții cu un obiect, nu reprezintă cunoașterea obiectului și nu ne apropie de ea deoarece nu satisface scopul prin care este definită cunoașterea. Acest scop este de a ne orienta printre obiecte, de a prezice comportarea lor iar aceasta se face descoperind *ordinea* lor, atribuindu-i fiecărui obiect propriul lui loc în cadrul structurii lumii. Identificarea cu un lucru nu ne ajută, ci ne împiedică să facem aceasta. Intuiția este trăire, trăirea este viață, nu cunoaștere. Dacă spuneți că ea este cu mult mai importantă decât cunoașterea nu vă voi contrazice, dar există poate cu atât mai mult temei de a nu o confunda cu cunoașterea (care își are propria ei însemnătate).

Am stabilit că trăsătura esențială a cunoașterii este că ea necesită doi termeni: unul cunoscut și altul prin care este cunoscut. În intuiție, însă, avem doar un singur termen: când ne pierdem în trăirea cerului albastru, există „albastru" și nimic altceva. Aceasta este și motivul pentru care conținutul intuiției nu poate fi exprimat,

pe câtă vreme caracteristica de a fi exprimabilă este o proprietate a cunoașterii, una esențială și nu accidentală.

Misticul care susține că intuiția este cea mai înaltă formă a cunoașterii este condamnat la tăcere absolută; el nu-și poate comunica viziunea; s-ar contrazice dacă, în cărțile sau în predicile lui ar încerca să-și descrie „cunoașterea", cu toate că, firește, ar putea să explice în ce situație și în ce împrejurări era când a avut intuiția și ce a făcut pentru a ajunge în această situație.

Dacă recapitulăm în modul cel mai concis principalele puncte ale deosebirii dintre intuiție și cunoașterea autentică obținem următorul tablou:

Intuiție	*Cunoaștere*
doar un termen	doi termeni
plăcut	util
trăire	gândire
prezentare	explicație
luare la cunoștință	descriere
caracter inexprimabil	expresie
ceea ce este ordonat	ordine
conținut	formă

Principalul rezultat al acestei discuții este că ea curăță atmosfera de toate prejudecățile împotriva cunoașterii științifice și metodei ei. Nu mai putem să credem că filosofia este în posesia unui tip mai înalt de cunoaștere care ne dă o înțelegere profundă și ultimă asupra naturii lucrurilor, o înțelegere de care știința se apropie mereu fără să o poată vreodată dobândi; căci ea trebuie să se oprească într-un anumit punct care marchează granița ultimă a întregii cunoașteri științifice. Nu există de fapt o asemenea graniță, nu există nici cunoaștere intuitivă despre care filosofia ar putea pretinde că este metoda ei distinctă.

Cunoașterea științifică și filosofică au fost comparate în acest mod derutant doar în ultimul timp. Aceasta au făcut-o cu cea mai mare hotărâre Schopenhauer și Bergson; amândoi au afirmat că știința privește lumea doar din exterior, în timp ce filosofia, cu ajutorul intuiției, o privește, din interior.

Gândul ce răzbate prin cuvintele acestor doi gânditori este ideea fundamentală a metafizicii tuturor timpurilor și nu doar a

propriei lor filosofii. Metafizica, în sensul mai strict al cuvântului a năzuit mereu să pătrundă în „natura cea mai adâncă a lucrurilor în sine" iar ceea ce s-a avut în vedere, cu adevărat, prin aceasta sau prin altă expresie asemănătoare nu este nimic altceva decât conținutul, chiar dacă acest termen nu a fost niciodată folosit; iar concepția ei despre cunoaștere, cu toate că de multe ori ea nu a fost enunțată în mod explicit, a fost întotdeauna concepția mistică, cea a intuiției, a luării la cunoștință intime. Toți metafizicienii au încercat *să ne spună* cum este conținutul lumii: ei au căutat să exprime inexprimabilul. Iată de ce nu au reușit.

O cercetare atentă a istoriei filosofiei va arăta cu ușurință că întreaga metafizică a constat, de fapt, din încercări deznădăjduite de a exprima conținutul; aici ne vom mulțumi să considerăm unul sau două exemple care vor clarifica pentru noi situația.

Cele mai mari sisteme ale metafizicii, cele care au avut cel mai mare număr de susținători, sunt sistemele „idealiste". În ce constă, oare, concepția idealismului metafizic și de ce exercită ea, oare, o atât de mare fascinație asupra filosofilor? Ea afirmă că esența reală a tuturor lucrurilor este de același gen cu ceea ce trăim în propria noastră conștiință; iar, întrucât, datele conștiinței sunt „idei", punctul lor de vedere este numit idealism. Cred că este foarte clar cum trebuie interpretate aceste expresii. Ele dezvăluie dorința filosofului de a lua cunoștință într-un mod tot atât de intim cu toate lucrurile cum ia cunoștință de conținuturile propriei sale conștiințe. Este singurul loc unde eul coincide cu realitatea, unde cel ce cunoaște este identic cu ceea ce este cunoscut. Și filosoful își propune să susțină că dacă în acest loc descopăr că realitatea este „mentală" (adică, că ea constă din materia din care sunt făcute ideile) sunt îndreptățit să deduc prin analogie că aceasta se poate spune și cu privire la toate celelalte părți ale realității de care nu se întâmplă să iau cunoștință într-un mod atât de intim.

După tot ce am spus cu privire la natura cunoașterii, jalnica logică a acestui raționament trebuie să fie clară. Firește, aceasta nu înseamnă că în culpă este inferența prin analogie, dacă ar exista o asemenea inferență; în realitate nu există nici una, deoarece toate aceste propoziții sunt lipsite de sens. Observăm sforțările disperate care se fac pentru a se spune ceva cu privire la conținut: ceea ce este obiect al unei luări de cunoștință nemijlocite este declarat „mental". Ce înseamnă, oare, aceasta? Nu înseamnă nimic, căci, este clar că în acest context „conținuturi ale conștiinței", „lucrurile

de care luăm cunoștință în mod nemijlocit" și „mentalul", sunt termeni absolut echivalenți și nu spunem nimic atunci când îl afirmăm pe unul despre celălalt. Și nu spunem nimic nici când afirmăm că unul dintre ei este „adevărata esență" sau „natura lăuntrică" a unui lucru. Căci prin expresiile din urmă metafizicianul dorește să indice lucrul așa cum ne-ar fi dat în intuiție, dacă am putea pătrunde în el, dacă mintea sau conștiința noastră ar putea deveni identică cu el; prin urmare, înlocuind în enunțul metafizicianului această semnificație descoperim că el afirmă că toate lucrurile vor fi mentale, adică conținuturi ale propriei noastre conștiințe dacă vor putea intra, în întregime, în conștiința noastră - ceea ce nu va fi, din nou, decât o jalnică tautologie, chiar dacă partea ipotetică a propoziției ar avea vreo semnificație. Ea nu are însă nici un sens, căci este un nonsens să vorbești despre lucruri ce „intră în minte" și cu toate acestea rămân ceea ce au fost înainte de a fi intrat în ea. (A compara mintea cu o cutie în care obiectele ar putea fi puse și din care ar putea fi scoase este într-adevăr o imagine prea simplă. Și ne-am convins deja că nu putem niciodată să spunem că *același* conținut este aici și dincolo, „în" minte și „în afara" ei, căci, orice spunem exprimă doar structura. Ar mai fi de observat că vorbele „conștiință" și „minte" sunt atât de înșelătoare încât toate propozițiile filosofice în care intervin sunt, în mod practic, lipsite de sens. Doresc să merg atât de departe încât să spun că acești termeni au o semnificație autentică, corectă, bine precizată doar în utilizarea obișnuită a limbajului comun, ca atunci când spun „el are o minte pătrunzătoare" sau „ea și-a pierdut cunoștința").

Oricum ar sta lucrurile, cred că a devenit limpede acum de ce idealismul este forma preferată a metafizicii: metafizicianul caută conținutul (numindu-l „adevărata esență a existenței" sau „natura intrinsecă a lucrurilor" etc.); el îl găsește doar în propriile lui percepții, sentimente, idei (numindu-le mentale) și, astfel rostește triumfător principiul fundamental al idealismului: „natura lăuntrică a tuturor lucrurilor este mentală" - ceea ce tocmai am văzut că reprezintă un lanț de cuvinte lipsite de sens.

Nu mai este necesar să adaug că alte sisteme metafizice ca de pildă dualismul sau materialismul nu sunt mai bune. Este ușor de văzut din argumentele pentru și contra acestor puncte de vedere (care umplu cărțile noastre filosofice) că atât materialiștii cât și dualiștii (și orice alt gen de metafizicieni) cred că ne spun ceva despre conținut. Nu este tocmai ușor să vezi în ce fel cuvântul

„materie" (care desemnează substanța fizică) ar putea fi considerat ca desemnând conținutul - și iată de ce metafizica materialistă, în general, a fost mai puțin prețuită decât idealismul - nu există însă nici o îndoială că s-a gândit în acest fel începând cu Democrit. Caracteristica esențială a atomilor săi materiali este aceea că ei umplu spațiul și întrucât în vremurile mai îndepărtate distincția dintre spațiul fizic și spațiul intuitiv nu a putut de bună seamă să fie făcută, umplerea spațiului a fost considerată drept conținutul de care luăm în mod nemijlocit cunoștință.

Nu este însă necesar să ducem mai departe critica sistemelor metafizice și încercarea de a le înțelege greșelile; este timpul să tragem concluziile pozitive importante din rezultatul la care am ajuns, și anume că orice cunoaștere este expresie, iar orice expresie reprezintă o redare a structurii nu a conținutului.

În dezvoltarea științei în perioada ultimelor două sau trei decenii, posibilitatea și necesitatea unei distincții nete între formă și conținut a devenit din ce în ce mai clară, iar însemnătatea eminentă a structurii a fost recunoscută în mai mare măsură. Conturarea treptată a acestui adevăr - care nu a ajuns, totuși, încă clar la lumina zilei - îmi pare a fi cea mai mare realizare a epistemologiei moderne.

Separarea între formă și conținut are o istorie de secole: la început ea a luat o înfățișare metafizică în filosofia lui Aristotel; de atunci, linia de demarcație dintre structură și materie s-a deplasat mereu într-o singură direcție până ce, în zilele noastre, au fost înlăturate, ca să zicem așa și ultimele urme ale conținutului iar forma s-a dovedit a fi logicul pur.

Știința nu este o însumare de cunoștințe despre fapte (enunțuri despre fapte), ci un sistem de cunoaștere explicativă (descriere prin legi). Cu cât se dezvoltă mai mult, adică cu cât judecățile ei se leagă mai mult din punct de vedere logic, cu atât devine mai evident, chiar și ochiului neexperimentat, caracterul formal al cunoașterii: știința se învesmântează în straie matematice. Cu toate că, acest veșmânt este privit uneori cu un amestec de teamă și dispreț, chiar de către filosofi, gânditorii cu adevărat mari ai tuturor timpurilor, de la Platon și Democrit la Leibniz și Kant au fost întotdeauna cât se poate de conștienți că analiza filosofică nu are nici o perspectivă dacă nu începe de la înțelegerea cunoașterii în forma ei cea mai strictă, adică în forma ei matematică.

Cunoașterea a atins stadiul cel mai avansat în fizica teoretică și ei trebuie să ne adresăm pentru a înțelege știința. (Mai târziu,

vom arunca o privire spre alte domenii ale cunoașterii și vom vedea că totul rămâne adevărat și pentru ele. Nu ne putem adresa matematicii pure deoarece deși, acest lucru poate părea ciudat, este o consecință necesară a terminologiei pe care am adoptat-o - ea nu conține vreo cunoaștere autentică. Ea nu este o știință, ci un instrument al științei care este folosit pentru a formula adevăruri științifice și pentru a reprezenta în mod adecvat legăturile dintre ele. Ea însăși nu exprimă nimic, dar este metoda sau tehnica pur analitică de a transforma expresii echivalente una în cealaltă).

Fizica teoretică dacă nu o privim în devenire (cu toate că, de bună seamă, ea este mereu în devenire) ci ca un sistem încheiat, constă dintr-un număr nedeterminat de judecăți numite legi ale naturii: ele sunt legate între ele din punct de vedere logic, adică fiecare dintre ele poate fi dedusă din (= este logic conținută în) celelalte.

Este posibil să alegem un grup de judecăți astfel încât *toate* celelalte judecăți ale sistemului să poată fi derivate din ele. Legile naturii care formează acest grup sunt numite axiome. Alegerea axiomelor este arbitrară în cadrul anumitor limite determinate, ceea ce înseamnă că există multe căi de a selecta un set de axiome din care pot fi deduse toate celelalte judecăți; există, prin urmare, diferite forme în care sistemul poate fi reprezentat; o lege a naturii care joacă rolul unei axiome într-una din aceste forme apare ca judecată derivată în alta. Aceste forme diferite se deosebesc doar prin aspectul lor exterior, nu în esență: căci ele toate sunt expresii ale acelorași fapte ale lumii. Este o chestiune de convenabilitate, economie și până la urmă de frumusețe să facem setul de axiome cât mai restrâns și cât mai simplu posibil - ceea ce înseamnă, în mod obișnuit, că dintre toate posibilitățile de alegere este preferată una care face ca setul de axiome să constea dintr-un minimum de judecăți simple. (În treacăt fie spus, cele două postulate cu privire la simplitate și la numărul cel mai mic nu sunt întotdeauna compatibile; pe noi, însă, nu ne interesează, aici, aceste chestiuni care, uneori, sunt considerate subiectul unei discipline logice deosebite numite „axiomatică". Este important însă să reținem că termenul „axiomă" este folosit într-un sens relativ, nu absolut. În vechile sisteme de filosofie, de exemplu, în acela al lui Spinoza, „axiomă" înseamnă un principiu evident care constituie baza naturală și necesară a celorlalte judecăți; noi nu mai atașăm însă cuvântului această demnitate filosofică; în principiu, este o chestiune de alegere arbitrară dacă o anumită lege a naturii joacă rolul unei axiome sau este considerată ca derivată

dintr-un set de axiome. Singurul lucru care contează este relația logică *reciprocă* dintre judecățile sistemului, posibilitatea de a o deriva pe fiecare din mulțimea celorlalte).

Privite din afară, judecățile apar ca propoziții alcătuite din anumite cuvinte sau ca formule alcătuite din figuri și litere reprezentând cantități măsurate. Întreaga activitate a fizicianului teoretician este realizată în întregime pe hârtie, toate calculele sale sunt făcute notând șiruri lungi de simboluri și schimbându-le potrivit regulilor matematicii. Cât timp el calculează doar, adică consideră doar relațiile logice dintre judecăți *în cadrul* sistemului este evident că nu trebuie să se gândească la *semnificația* simbolurilor sale; nu are nici o însemnătate pentru calculele lui ce semnificație au acestea, el se ocupă de ele doar în măsura în care satisfac axiomele sistemului sau, în limbajul său matematic, că anumite ecuații sunt valabile pentru relațiile dintre ele. Acesta este absolut tot ce trebuie să știe și nimic altceva nu poate intra în sistemul fizicii teoretice așa cum este prezentat în orice articol științific sau manual.

Această stare de lucruri a fost recunoscută clar pentru prima dată, cu privire la geometrie, dacă prin acest cuvânt înțelegem știința spațiului ce exprimă anumite adevăruri despre puncte, planuri, linii drepte etc. din spațiul fizic. Geometria nu este o ramură a matematicii pure, ci constituie o parte a fizicii.

Acest lucru a fost văzut deja de către Newton, care a afirmat că ea este „cea mai generală parte a mecanicii". Prima reprezentare a geometriei ca sistem coerent este datorată lui Euclid care i-a dat deja forma clasică a unei mulțimi de axiome din care sunt derivate toate celelalte judecăți geometrice. Derivarea unei judecăți din axiome este numită *demonstrarea* judecății. O examinare mai de aproape a demonstrațiilor lui Euclid dezvăluie repede faptul că ele nu sunt, câtuși de puțin, derivări exclusiv logice, ci constau dintr-un amestec de deducții logice și apeluri la desene sau la observarea comportării riglelor și compasurilor. Desenele, riglele și compasurile sunt obiecte fizice și un apel la observarea lor este, de fapt, un apel la experiență. Filosofii care nu au vrut ca adevărurile geometrice să se sprijine pe faptele brute ale experienței au negat acest lucru și au susținut că desenele etc. nu sunt, de fapt, izvorul cunoașterii geometrice, ci doar reprezentări artificiale ale unei „intuiții pure" originare, care precede întreaga experiență și este independentă față de ea. Această teorie (susținută în modul cel mai viguros de către Kant) se confruntă cu dificultăți de netrecut; nu este însă locul aici s-o criticăm; în orice

caz, ea a încercat să asigure și să arate o situație care, dacă ar fi fost pe deplin conștient de ea, lui Euclid trebuie să-i fi părut regretabilă și având nevoie de corectare: și anume că demonstrațiile judecăților sale nu sunt de natură exclusiv logică. Matematicienii (care au fost întotdeauna cei mai pasionați și cei mai scrupuloși logicieni din lume) au fost foarte îngrijorați și nemulțumiți și s-au apucat de lucru pentru a purifica toate demonstrațiile geometrice de orice nu ar fi fost exclusiv logic, adică de toate referirile la *semnificația* cuvintelor ce intervin în judecăți, indiferent dacă această semnificație fusese furnizată de experiență sau de misterioasa „intuiție pură" a lui Kant. O demonstrație este exclusiv logică dacă este validă doar în virtutea formei sale, independent de semnificația termenilor ei. (Drept cel mai simplu exemplu puteți lua vechiul *modus barbara:* dacă toți M sunt P și dacă toți S sunt M, atunci toți S sunt P, *oricare* ar fi semnificația termenilor M, S, P).

Ce a devenit, oare, geometria după purificarea ei de toate elementele nelogice? Întrucât, acum toate deducțiile sau demonstrațiile ei pot fi realizate de către cineva care nu este, câtuși de puțin, familiarizat cu semnificația simbolurilor, întregul sistem poate fi examinat ca atare, considerând doar coerența lui internă și fără referire la semnificația lui. El nu va mai fi, așadar, o știință fizică – (căci într-o știință fizică toate simbolurile trebuie să stea pentru lucruri sau evenimente fizice, ele trebuie să însemne ceva) – ci a devenit geometrie „pură", ceva care îl interesează numai pe matematicianul pur căruia îi place să transforme expresiile una în cealaltă fără să-i pese de semnificația lor; ea nu ne mai spune nimic despre spațiu chiar dacă *cuvântul* „spațiu" va interveni mereu în ea; ea a pierdut orice contact cu realitatea; ea reprezintă un cadru care nu încadrează nimic; ea este o simplă structură fără conținut. Dacă nu există nici un interes pentru aplicarea structurii, mulțimea particulară de axiome a sistemului își pierde importanța, iar matematicianul se poate distra introducând în el schimbări arbitrare. Aceasta a condus la inventarea geometriilor „neeuclidiene", care, la început, au fost privite drept creații goale ale minții omenești, până s-a întâmplat că au fost găsite aplicații fizice pentru unele dintre ele, de exemplu, în relația cu teoria relativității.

De bună seamă că Bertrand Russell se gândea la această geometrie pură când a dat celebra definiție a matematicii ca știința în care nu știm despre ce vorbim și nici dacă ceea ce spunem este adevărat. De fapt, dacă semnificația simbolurilor este ignorată, atunci,

în mod evident, noi nu vorbim despre ceva particular și înainte de a conferi o semnificație simbolurilor, întrebarea referitoare la faptul dacă ceea ce spunem este adevărat sau fals nu poate fi pusă. Nu cred că Russell ar mai rămâne acum la definiția lui; el nu ar putea-o face să se potrivească aritmeticii așa cum o concepe el și ne dă impresia greșită că matematica este de fapt o știință care constă din judecăți care ar putea în realitate să fie adevărate - doar că nu ne interesează dacă sunt adevărate sau nu. Dar acest lucru nu este corect cu privire la „geometria" noastră „pură".

Propozițiile sau formulele în care cuvintele sau simbolurile nu au semnificație precisă nu sunt desigur judecăți; ele sunt „funcții propoziționale", adică forme goale care devin judecăți de îndată ce sunt atribuite semnificații precise simbolurilor din care sunt constituite. Cât timp nu le este atribuită semnificație, simbolurile nu sunt în realitate decât simple semne ce indică locuri goale, care trebuie să fie umplute cu semnificație pentru a obține o judecată. Firește, condiția este ca ori de câte ori intervine același semn lui să-i fie dată aceeași semnificație. Asemenea semne, ce indică locuri goale pentru simbolurile cu semnificație, sunt numite *variabile,* iar simbolurile cu semnificație prin care sunt înlocuite variabilele sunt numite *concepte*.

Ceea ce s-a realizat în cazul geometriei poate fi realizat pentru orice altă știință în măsura în care ea este, cu adevărat, științifică, adică constă din judecăți corelate din punct de vedere logic; ignorând semnificația simbolurilor putem schimba conceptele în variabile, iar rezultatul este un sistem de funcții propoziționale ce reprezintă structura pură a științei făcând abstracție de conținutul ei, separându-l cu totul de realitate. Când vorbim despre știință va trebui, datorită motivelor prezentate mai sus, să avem întotdeauna în vedere fizica teoretică, cel puțin deocamdată.

Un sistem pur deductiv de tipul celui descris a fost numit (cred că termenul a fost folosit pentru prima dată de către Pieri) un sistem ipotetico-deductiv. Este numit „ipotetic" cu privire la posibila lui utilizare în știință. În mod evident, el va fi util în toate cazurile în care găsim entități în natură, care, atunci când înlocuiesc variabilele sistemului, vor transforma toate funcțiile lui propoziționale în judecăți *adevărate*. (N-ar trebui, poate, să spun că și entitățile ele însele ar putea fi puse în locul variabilelor; am în vedere, desigur, că variabilele sunt înlocuite prin simboluri *desemnând* aceste entități.) Putem exprima aceasta, spunând: dacă simbolurile sistemului

stau pentru entitățile pentru care sunt valabile axiomele, *atunci* toate judecățile sistemului vor fi adevărate cu privire la acele entități. Sau, cu alte cuvinte: dacă pot fi găsite entități ce satisfac axiomele sistemului, *atunci* sistemul va fi o știință a acestor entități. Din cauza lui „dacă" de la începutul acestor propoziții sistemul deductiv este numit „ipotetic".

(Unul și același sistem poate găsi multe aplicații la realitate. Pot fi descoperite multe mulțimi de entități astfel încât axiomele și, prin urmare, întregul sistem vor fi adevărate pentru fiecare mulțime. Toate aceste mulțimi vor avea în comun proprietățile care sunt exprimate de către axiome, dar în ceea ce privește toate celelalte proprietăți ale lor ele pot fi, firește, cu totul diferite unele de celelalte - atât de diferite încât aparțin unor domenii complet diferite ale existenței (dacă mi se permite să folosesc această expresie filosofică de modă veche); una poate să fie o mulțime de culori, alta o mulțime de puncte în spațiu, o alta o mulțime de valori economice și așa mai departe și, cu toate acestea, fiecare mulțime poate să se potrivească în același cadru, relațiile pur formale dintre elemente pot fi aceleași în cadrul fiecărei mulțimi, astfel încât ele toate vor fi interpretări ale aceluiași sistem ipotetico-deductiv).

Toate acestea sunt bine cunoscute celui ce a studiat subiectul și este în general recunoscut că știința, în aspectele ei logice, are caracterul pe care am încercat să-l descriu. Dar, pentru scopul de față trebuie să ne concentrăm întreaga atenție asupra întrebării „cum este, de fapt, umplută cu semnificație structura goală a unui sistem ipotetico-deductiv?"

Care este, oare, materia ce trebuie să fie adăugată cadrului gol pentru a face din el o știință? - La această întrebare pare să existe un singur răspuns posibil și anume că: „structura pur formală trebuie să fie umplută cu *conținut* - nu poate fi nimic altceva, deoarece nu există nimic altceva". (Într-adevăr, nu spunem noi, oare, că orice structură trebuie să fie structura unui conținut și conținutul nu este, oare, nimic altceva decât ceea ce are o anumită structură?) Dacă trebuie să avem concepte în locul unor simple variabile dacă trebuie să avem judecăți reale în locul unor simple forme goale, dacă trebuie să avem o știință despre un domeniu al realității în locul unui simplu sistem ipotetico-deductiv, atunci simbolurile trebuie să stea pentru un conținut real; căci dacă ele stau pentru o simplă structură vom rămâne, în cele din urmă din nou fără semnificație, deoarece din nou ar exista posibilitatea mai

multor interpretări diferite. Dar știința reală are ca obiect realitatea, care este unică, și nu doar posibilitățile care sunt numeroase.

Dacă acesta este răspunsul corect, el va fi greu de împăcat cu punctul de vedere de mai sus potrivit căruia conținutul nu intră niciodată în judecățile noastre, iar orice exprimare este realizată doar cu ajutorul structurii pure.

Cu toate acestea, acesta este răspunsul corect și el poate fi împăcat cu punctul de vedere menționat în măsura în care este înțeles în mod adecvat. Trebuie să fim foarte atenți, căci o neînțelegere în această privință este foarte lesnicioasă și foarte primejdioasă.

Nu se poate pune la îndoială sau nega că, într-un anumit sens, simbolurile trebuie să indice conținutul căci judecățile vorbesc despre lumea reală iar conținutul este realitate. (Trebuie reamintit că propozițiile mele nu au ambiția de a fi ele însele judecăți, scopul lor este doar să orienteze atenția cititorului). Dar aceasta nu poate însemna că judecățile noastre spun într-adevăr ceva despre conținut, deoarece temeiurile pe care le-am dat pentru imposibilitatea a ceva de acest fel sunt perfect valide și nu pot fi răsturnate printr-o analiză a naturii științei. Și aceleași temeiuri trebuie să ne arate, în cele din urmă, calea către rezolvarea problemei.

Să începem prin a considera un exemplu din fizică în care aceeași structură este folosită pentru a descrie numeroase procese fizice în mod esențial deosebite. Există o anumită ecuație diferențială, așa-numita ecuație de undă, care se aplică la propagarea undelor de *orice* fel, adică a sunetului, a undelor radio și a razelor Röntgen. Care este, oare, deosebirea dintre aceste lucruri diferite care se supun aceleiași legi formale? În cazul sunetului, undele sunt formate din vibrații mecanice ale particulelor materiale, ale moleculelor aerului, de exemplu în cazul undelor radio și a razelor Röntgen avem de-a face cu oscilații ale „forțelor electrice și magnetice" (dacă folosim limbajul teoriei lui Maxwell, lăsând deoparte dezvoltările cele mai recente). Or moleculele aerului și forțele electrice sunt radical deosebite în ceea ce privește natura lor fizică; cu toate că amândouă pot manifesta un anumit comportament care este exprimat prin aceeași ecuație de undă, există nenumărate alte formule care sunt adevărate pentru una, dar nu și pentru cealaltă, ceea ce înseamnă că ele diferă pe de-a întregul în ceea ce privește structura lor. Vedem, așadar, că în acest punct nu trebuie să facem câtuși de puțin apel la conținut; semnele ce au înlocuit variabilele ce intervin în

ecuația de undă stau pentru diferite structuri, nu pentru conținut. Veți spune însă: cât timp, aceasta este situația, noile semne nu vor fi nimic altceva decât variabile; de exemplu, cuvântul „forță electrică" nu va avea semnificație precisă, ci va desemna orice entitate care satisface anumite axiome (în teoria clasică aceste axiome vor fi ecuațiile fundamentale ale lui Maxwell) și pot exista nenumărate asemenea entități; care, dintre acestea, însă, este, de fapt avută în vedere? Înainte de a se răspunde la această întrebare, sistemul nostru formal nu va fi corelat cu realitatea, el nu va reprezenta o știință, ci doar un posibil cadru pentru ea.

Acest lucru este perfect adevărat, și este limpede că introducând simboluri pentru structuri, în locul variabilelor originale, nu am dat simbolurilor o semnificație determinată, ci am amânat doar decizia cu privire la semnificație. Ar fi absurd să presupunem că putem să dăm o semnificație sistemului prin introducerea unor semne noi, mai complicate, căci oricine știe foarte bine *calea pe care este dată, de fapt, o interpretare a unui sistem formal de către omul de știință: prin observație.*

În cazul fizicianului, observația ia întotdeauna forma strictă care este numită măsurare. Relațiile dintre ceea ce este de fapt observat sau măsurat și mărimile care apar în ecuațiile ce exprimă legile naturii sunt deosebit de complicate, dar nu va trebui să ne ocupăm cu ele. Este suficient să observăm că întregul proces conduce la stabilirea unei relații univoce între o valoare particulară a unei anumite mărimi fizice și un anumit fapt de observație. Cu alte cuvinte: este stipulat - în cele din urmă prin acord arbitrar - că judecata „În condițiile cutare (aici trebuie descrise exact aparatul și întreaga procedură) este observat faptul cutare și cutare" va fi echivalentă cu judecata: „Mărimea cutare și cutare are valoarea cutare și cutare". Aceasta este, pur și simplu, *definiția* cantității: este calea prin care semnul ce desemnează cantitatea este corelat cu realitatea.

Observația implică conținutul ("date ale conștiinței" în modul comun, problematic de a vorbi) și tocmai de aceea ea poate lega simbolurile cu lumea (reală); sau ar trebui, mai bine, să se spună: cele două expresii „a implica conținut" și „a lega de realitate" sunt echivalente în folosirea lor.

Acum, în cele din urmă, suntem pregătiți să vedem cu perfectă claritate rolul jucat de conținut când căutăm să determinăm semnificația simbolurilor și judecăților noastre și, așa cum știam

dinainte, el se dovedește a fi de așa natură încât conținutul este lăsat în întregime în afara limbajului și a expresiilor noastre.

Căci haideți să considerăm, ce se întâmplă într-o „observație". Presupunem că este făcută vizual, de exemplu, uitându-ne printr-un telescop și așteptând ca o linie spectrală albastră să coincidă cu o dungă neagră din câmpul privirii noastre. Dacă conținuturile „albastru" și „negru" împreună cu calitățile lor spațiale intuitive nu ar fi acolo, fără îndoială, nu ar exista observație; prin urmare, conținutul joacă un rol absolut esențial. Dar acum observatorul exprimă faptul observat enunțând (sau notând) judecata „linia albastră coincide cu dunga neagră". El poate crede despre cuvintele „albastru", „negru", „coincide" etc. că ele stau pentru conținuturile din câmpul lui vizual, dar după tot ceea ce s-a spus în prima expunere știm, că cuvintele lui și judecata nu exprimă nimic cu privire la ele. Enunțul exprimă structura faptului observat în felul pe care l-am descris mai înainte cu privire la alte câteva exemple, dar nu comunică conținutul „albastru" și nici un alt conținut. Un alt om de știință care aude sau citește enunțul trebuie să umple, imediat, structura comunicată cu un anumit conținut propriu, sau, mai degrabă comunicarea structurii este realizată doar trezindu-i în minte, un anumit conținut care are acea structură. Conținuturi vor lua naștere în imaginația lui, pe care le va numi „o linie albastră" etc.; dar așa cum ne-am convins mai înainte, nu putem afirma că acest conținut este în toate privințele asemănător cu cel pe care l-a observat cel dintâi - o asemenea aserțiune nu ar fi falsă, ci lipsită de semnificație. (Dacă se întâmplă ca cel de-al doilea om de știință să fie orb sau surd, el va putea, cu toate acestea, să înțeleagă enunțul primului observator presupunând că a primit o pregătire adecvată [Helen Keller], căci el va putea să-și imagineze un anumit conținut tactil al structurii cerute. Dacă enunțul observatorului nostru va determina un alt om de știință să repete experimentul, folosind același aparat, uitându-se prin același telescop, cu aceleași rezultate și dacă el ar confirma apoi enunțul spunând: „Da, linia albastră coincide cu dunga neagră" - chiar și atunci ar fi un nonsens să spunem că el a avut același conținut ca și primul observator, cu toate că noi vom susține, aproape cu certitudine, că ei sunt amândoi în posesia aceleiași structuri.)

Sper că întreaga chestiune a devenit acum pe deplin clară: cadrul gol al unui sistem ipotetico-deductiv trebuie să fie umplut cu conținut pentru a deveni o știință ce conține cunoaștere autentică, iar aceasta se face prin observație (experiență). Fiecare observator

îl umple, însă, cu propriul lui conținut. Nu putem să spunem că toți observatorii au același conținut și nici că nu îl au – nu fiindcă suntem neștiutori, ci deoarece o asemenea aserțiune nu ar avea sens.

Diferitele persoane își comunică una alteia formele structurale, modelele și ei pot să fie de acord cu privire la acestea; fiecare însă trebuie să descopere modul cum se aplică ele lumii, fiecare trebuie să ia în considerare propria lui experiență, dând prin aceasta simbolurilor o semnificație unică și umplând structurile cu conținut, tot așa cum un copil poate colora desene din care sunt date doar contururile. Iar cu privire la acest conținut inefabil ei nu pot nici să fie, nici să nu fie de acord.

Conținutul nu intră în știință. Nu din cauza unei imperfecțiuni a cunoașterii științifice, nu din cauza unei slăbiciuni a capacității noastre de cunoaștere ci, pur și simplu datorită naturii oricărei cunoașteri: ea este, în esență, o chestiune de structură; cel ce tânjește după conținut, tânjește după ceva care este absolut diferit de cunoaștere – aceasta este tot ce se poate spune.

Știința este o structură logică comună tuturor celor care sunt în măsură s-o studieze. Fiecare individ trebuie să dea propria lui interpretare acestei structuri; ei sunt cu toții de acord cu privire la tot ce poate fi exprimat și testat, dar noi nu putem nici cel puțin să ne întrebăm dacă ei sunt de acord și în ceea ce privește interpretările lor; conținuturile sunt în esență personale și nu pot fi comparate. *Putem* însă să ne întrebăm dacă semenii noștri gândesc în propria lor experiență un conținut care pune în evidență aceeași structură ca aceea pe care o cunoaștem în propria noastră lume. Dacă întrebării trebuie să i se răspundă afirmativ, aceasta înseamnă pur și simplu că noi toți trăim în aceeași lume. Chiar un daltonist poate să înțeleagă toate aserțiunile despre culori și să studieze optica în aceeași măsură ca oricine altcineva, cu toate că, la el percepțiile sale despre culori au o multiplicitate diferită în raport cu cele ale altor oameni cu vederea normală. De exemplu, el își va imagina un gen de cadru într-unul dintre spațiile lui intuitive în așa fel încât fiecare loc din cadru va reprezenta pentru el o nuanță de culoare iar mulțimea tuturor acestor locuri va corespunde exact multiplicității sistemului culorilor.

În acest fel, va putea să găsească semnificație în fiecare judecată cu privire la culori și să lucreze cu ele în cunoștință de cauză. (De fapt, această metodă este utilizată în psihologie pentru a aranja toate nuanțele posibile de culori într-un sistem ordonat.)

Nu vom înțelege niciodată știința și cunoașterea dacă nu realizăm că întrebării referitoare la natura reală a unui lucru i se poate răspunde în mod complet și exhaustiv indicând structura lucrului și că nu rămâne nimic care ar trebui să fie exprimat. De exemplu, dacă se cercetează natura gravitației, atunci ecuațiile formulate de Einstein (presupunând că ele sunt corecte) vă vor da răspunsul la *orice* întrebare pe care o puteți pune cu privire la gravitație, de bună seamă că nu ne putem aștepta la mai mult, nu ne putem aștepta să primim răspunsuri la întrebări imposibile, lipsite de sens. Iar o întrebare cu privire la natura „internă" a gravitației, în contrast cu una privitoare la proprietățile ei care se dezvăluie în ecuații (care sunt, desigur, pur formale) ar fi lipsită de sens.

Orice distincție dintre natura „internă" și „externă" a lucrurilor este lipsită de semnificație. Cea mai bună expresie a „naturii electricității" este reprezentată de ecuațiile fizicianului teoretician: ar fi ridicol să ne gândim la înlocuirea lor printr-o anumită intuiție directă; nimeni nu poate să creadă, în mod serios, că o persoană ce simte un șoc electric are, într-adevăr, o cunoaștere mai bună a esenței electricității decât Maxwell și discipolii lui.

Asupra acestui aspect trebuie stăruit, în mod deosebit, deoarece pare să existe o anumită neclaritate în această privință chiar și în scrierile unora dintre cei mai luminați gânditori care, altminteri, sunt perfect conștienți de însemnătatea supremă a formei și structurii pentru cunoașterea științifică. Bertrand Russell, de bună seamă, una dintre cele mai mari autorități în viață, în problematica naturii științei, a scris în a lui „Introducere în filosofia matematică" (ediția a doua, p.55): „Știm că anumite judecăți științifice... sunt mai mult sau mai puțin adevărate în raport cu lumea, suntem însă în cea mai mare încurcătură în ceea ce privește interpretarea ce trebuie dată termenilor ce intervin în aceste judecăți. Știm mult mai mult (folosind, deocamdată, o pereche de termeni demodați) cu privire la *forma* naturii decât cu privire la materie." Cuvântul „materie" pare să fie utilizat aici, în același sens în care am folosit noi cuvântul „conținut"; iar, dacă lucrurile stau așa enunțul lui Russell are, fără îndoială, nevoie de corectare. Nu trebuie să spunem că știm foarte puțin cu privire la conținutul naturii și să vorbim ca și cum aceasta ar fi o stare de lucruri regretabilă dar, poate, nu cu totul lipsită de speranță: nu, căci este contradictoriu să vorbim despre „cunoașterea conținutului naturii"; o asemenea expresie este lipsită de semnificație. Câteva pagini mai departe, într-un pasaj în care Russell

se ocupă de diferitele posibilități de interpretare pentru una și aceeași structură formală, el pare să fie pe calea cea bună când scrie (p.61): „... singura diferență trebuie să constea în acea esență a individualității care, întotdeauna, ocolește cuvintele și zădărnicește descrierea, și care, chiar din acest motiv, *este irelevantă* pentru știință". Poate, oare, aceasta să însemne că știința nu se interesează de conținut dar că acesta este foarte important în toate celelalte privințe, de exemplu, pentru poezie și pentru viață? Nu vreau să resping, cu totul, o asemenea exprimare, mai ales după ce am pus în contrast cunoașterea și forma pe de o parte, viața și conținutul, pe de altă parte - trebuie însă să fim deosebit de atenți pentru a nu ajunge aici la o gravă neînțelegere. În primul rând, trebuie să considerăm enunțul mai mult o indicație, nu ca pe o judecată reală - căci altfel el ar spune ceva despre conținut, ceea ce știm că este imposibil; în al doilea rând, ar fi o greșeală îngrozitoare să conchidem că deoarece conținutul este într-un fel viață ar fi un câștig minunat dacă ar fi cu putință să exprimăm conținutul și că este mare păcat pentru viață că acest lucru este imposibil. O greșeală încă și mai mare este săvârșită de cei ce cred că imposibilitatea de a exprima conținutul este limitată doar la metodele științei teoretice și că miracolul ar putea fi realizat într-un alt fel.

Printre cei care au văzut cu o claritate neobișnuită că singurul obiect al cunoașterii sunt modelele structurale este profesorul C.J. Lewis. Când examinează posibilitatea ca două persoane să simtă în mod identic același conținut, el scrie (*Mind and the World Order,* p. 76): „În rest, întrebarea cu privire la o asemenea identitate este, în cele din urmă, doar o speculație fără rost, deoarece nu avem nici un mijloc pentru a o cerceta." Aici însă expresia „speculație fără rost" pare mult prea slabă pentru ceva cu totul lipsit de sens. De fapt, Lewis nu pare să o considere cu totul lipsită de semnificație, căci, într-un alt loc spune (ibidem, p.112, nota): „Singurul temei al posibilității unei asemenea deosebiri individuale inefabile în ceea ce privește nemijlocitul nu este lipsa de sens, ci faptul că avem interese care trec dincolo de cele ale cunoașterii. Interese ca, de pildă, cele ale evaluării, simpatiei, dragostei privesc identitatea absolută și calitatea de a fi nemijlocite în raport cu trăiri diferite de ale noastre. Estetica, etica și religia sunt preocupate de asemenea interese care depășesc pe cele ale acțiunii și cunoașterii. „...În fața unor asemenea enunțuri trebuie să contestăm faptul că estetica, etica și religia pot exprima inexprimabilul mai bine decât știința, oricare ar fi metodele

lor de exprimare. Căci argumentele noastre se sprijină pe analiza expresiei *în general,* fără nici o restricție, și trebuie să fie valide pentru religie și poezie în aceeași măsură ca și pentru fizica teoretică.

Să considerăm cazul poetului. Cei mai mulți oameni cred că el are darul de a exprima lucruri care nu pot fi exprimate prin nici o altă putere – în afară poate de muzică, pictură sau sculptură dar, în mod sigur nu prin știință sau limbaj comun și că domeniul artei trebuie, cu certitudine, să fie conținutul, plăcerea și durerea *ca atare,* culoarea și sunetul considerate în sine. Nimeni nu poate simți cu mai multă tărie decât mine că cele mai mari minuni de pe pământ sunt făurite de către poet, că nici o revelație și nici o valoare nu se pot compara cu cele ce ne sunt date de către artă și am cea mai mare admirație pentru capacitatea expresivă a poeziei; însă, știu că poetul nu poate să exprime ceva ce nu ar putea fi exprimat de către știință și că, fără doar și poate, un volum de poezie nu comunică câtuși de puțin mai mult conținut decât o carte științifică. Trebuie să recunoaștem marea fascinație a artei, dar nu trebuie s-o atribuim unor cauze greșite. Meritul poeziei nu stă în surprinzătoarea ei capacitate de expresie, ci el trebuie găsit în marea înrâurire pe care o produce asupra sufletelor noastre prin ceea ce ea exprimă. În timp ce scopul fundamental al științei este cunoașterea, exprimarea perfectă a faptelor reale, scopul artei este să trezească în noi anumite emoții iar expresia este doar un mijloc în vederea acestui scop. Emoțiile reprezintă *conținut* (având, desigur, o anumită structură), ele nu ne sunt comunicate de către poezie, ci produse de ea. Am avut ocazia să vorbim despre această distincție mai sus. Se va spune însă: „dar, poetul știe ce fel de emoție vrea să producă și o produce – nu este aceasta oare, un fel de comunicare a simțămintelor de la sufletul lui către al meu?" Este adevărat, dar dacă vorbim în acest fel vorbim despre structura emoțiilor și simțămintelor nu despre conținutul lor. Este adevărat că poetul îl prezintă pe Falstaff pentru a vă înveseli, iar dumneavoastră râdeți când îl vedeți pe Falstaff; poetul îl face pe Lear să sufere pentru a vă stârni mila, iar când îl vedeți pe Lear vă dau lacrimile. Poetul este mulțumit să vă vadă râzând sau plângând și știe că simțiți într-adevăr în felul în care vrea el să simțiți. Cum știe el, oare, aceasta? Vă vede, pur și simplu râsul și lacrimile. Spuneți că el *deduce* că sunteți vesel sau trist deoarece veselia produce râsul, iar tristețea produce lacrimile. Poate aveți dreptate, dar aceasta înseamnă, pur și simplu, că el deduce că se produce ceva în „mintea noastră" ce

are o structură asemănătoare cu veselia sau cu tristețea cu care el este familiarizat din propria lui experiență. William James se poate să fi greșit când susținea că emoțiile sunt identice cu procesele fiziologice corespunzătoare din organism, dar este sigur că structura râsului are ceva în comun cu structura veseliei, iar structura plânsului cu cea a supărării.

Vedem astfel că în cazul poeziei și artei – în aceeași măsură ca și în toate celelalte cazuri ce privesc interesele și acțiunile omului – avem de-a face doar cu structura. Conținutul inefabil rămâne pentru totdeauna inaccesibil. Nu trebuie să facem greșeala (care, aici, este într-adevăr sursa tuturor dificultăților) să credem că arta ar fi mai minunată sau mai perfectă dacă ar putea să exprime conținutul și că imposibilitatea de a-l exprima trebuie să rămână, întotdeauna, ceva de regretat. Câtuși de puțin! Aceste neînțelegeri trebuie să fie în mod radical depășite. Este pe deplin adevărat că poezia – una dintre marile realități ale vieții – este o problemă de conținut, însă conținutul este important *datorită* proprietăților lui formale. Ce este oare, bucuria? Dacă vreau s-o descriu (nu doar altcuiva, dar chiar și mie însumi) trebuie să spun că ea este acea emoție care mă face să zâmbesc, să dansez, să fiu bun cu semenii mei, vă face să uitați supărările – și așa mai departe; pot să amintesc sute de alte lucruri și ele toate vor fi proprietăți formale; nimic altceva nu se poate spune și nimic altceva nu este exprimat prin poezie.

Mai poate crede, oare, cineva că atunci când poetul vorbește despre o frunză verde, cuvântul „verde" stă pentru conținut, în timp ce atunci când omul de știință vorbește despre o frunză verde același cuvânt va sta pentru structura verdelui? Cred că de acum înainte trebuie să fim convinși că ori de câte ori intervine într-o propoziție, cuvântul *nu poate exprima* niciodată conținutul, indiferent cine rostește propoziția și în ce scop. Desigur, rostirea cuvântului „verde" poate *să producă* un anumit conținut în cel care îl ascultă, conținut care nu este produs de către cuvintele „lumină cu lungimea de undă cutare", chiar dacă *semnificația* este aceeași.

Ceea ce este adevărat cu privire la artă este adevărat și cu privire la estetică, care încearcă să vorbească despre artă, și cred că nu mai este necesar să adăugăm că în mod sigur judecățile din etică nu vor avea o proprietate pe care ele nu o au niciunde. În ceea ce privește psihologia, se poate remarca că metoda ei, fie ea „introspectivă" sau „experimentală", nu este diferită, în principiile ei fundamentale, de metoda științei fizicii: judecățile ei exprimă

fapte psihologice reproducându-le structura. Psihologii de modă veche obișnuiau să creadă că putem „să știm" mai mult despre propria noastră minte decât despre cele ale altor oameni, deoarece doar propria noastră minte poate să fie cercetată prin introspecție. Acest punct de vedere se sprijină, însă, din nou, pe confundarea intuiției cu cunoașterea în sensul legitim al cuvântului. Ceea ce cunoaștem de fapt prin introspecție poate fi exprimat în judecățile noastre și dacă e așa, atunci putem să învățăm tot atât de mult din judecățile în care alte persoane își descriu propria lor viață mentală precum și din alte manifestări prin care se exprimă această viață. Deoarece toate manifestările corporale, inclusiv vorbirea, fac parte din comportarea unei persoane, putem susține că totalitatea adevărurilor psihologice se sprijină pe comportament drept unicul lor temei și drept temeiul lor absolut suficient.

Dacă lucrurile stau așa și dacă nimic altceva nu este implicat de către concepția behavioristă (în această privință nu sunt sigur), atunci punctul de vedere behaviorist îmi pare absolut incontestabil.

Doar câteva cuvinte cu privire la așa-numitele științe morale[6], îndeosebi cu privire la istorie. Istoria a fost adeseori opusă științelor naturii iar acest punct de vedere a fost susținut îndeosebi de către o școală de gândire foarte influentă în Germania modernă; potrivit acesteia, cunoașterea istorică este una de un gen în esență diferit față de cea oferită de către științele naturii, ea este mai profundă, cu o valoare intrinsecă mai mare, dezvăluind mai mult din natura internă a lucrurilor; ea ne oferă o reală *înțelegere,* în timp ce treaba științelor naturii este să dea *explicație.*

Această concepție îmi pare în întregime greșită. După tot ce am spus, nu poate exista nici cea mai mică îndoială că întreaga cunoaștere autentică cuprinsă în istorie (în istoria evenimentelor politice, a artei, a civilizației etc.) este exact de aceeași natură ca în toate celelalte cazuri. De fapt, este foarte ușor să vedem că ea constă dintr-o cantitate imensă de cunoaștere factuală sau descriptivă și dintr-un corp mai degrabă mic și puțin integrat de cunoaștere explicativă tocmai în sensul în care am introdus acești termeni.

Nu este însă greu de descoperit motivul datorită căruia a fost propusă doctrina pe care tocmai am criticat-o. El stă în aceea că istoria este asemănătoare artei în sensul că scopul ultim al celor care o studiază este, în cele mai multe cazuri, mai curând desfătarea

[6] Este vorba despre ceea ce germanii numesc *Geisteswissenschaften,* expresie tradusă în română și prin *științe ale spiritului* (n.t.).

decât cunoașterea. Pentru istoricul propriu-zis scopul principal al eforturilor lui poate fi adesea o explicație cauzală a evenimentelor și în această măsură acesta va fi unul științific; va mai exista, însă, și un alt scop în mintea lui – iar acesta va fi scopul fundamental al studiilor istorice pentru cei mai mulți oameni și pentru mulți istorici: să se desfete în sinea lor cu emoțiile și gândurile care cred ei că au fost emoțiile și gândurile eroilor istoriei și să-și reprezinte în propria lor imaginație marile evenimente ale trecutului așa cum le-ar fi putut vedea contemporanii; ei vor să retrăiască trecutul.

Tocmai această trezire a anumitor emoții și imagini în închipuire este numită „înțelegere" de către acei filosofi moderni și este înțeleasă greșit ca un gen special de cunoaștere. În realitate este vorba de *un rezultat* al cunoașterii istorice, dar cu totul diferit de ea, este o desfătare cu trecutul și nu o înțelegere a lui, care ar putea fi realizată doar prin structuri cauzale.

Cunoașterii științifice i s-a reproșat adeseori că este unilaterală, deoarece ar prefera, pe nedrept, un singur gen de cunoaștere și orgolioasă prin aceea că neglijează în mod orb alte genuri de cunoaștere care sunt la fel de adecvate și chiar mai profunde. Cred că ne-am convins că aceste reproșuri sunt absolut fără temei și că sunt rezultatul unor grave neînțelegeri. Principala cauză a acestor neînțelegeri este părerea greșită potrivit căreia cunoașterea ar putea să fie altfel decât formală, că, într-un fel sau altul ar fi posibil să prindem și să exprimăm conținutul. Știm că acest lucru este un nonsens și, prin urmare, imposibil atât pentru limbajul vieții de fiecare zi, pentru artă, religie, cât și pentru știință. Astfel știința nu este inferioară în această privință în raport cu nimic altceva; dimpotrivă, ea se folosește în cea mai mare măsură de *toate* posibilitățile acelui gen de cunoaștere care este, de fapt singurul gen de cunoaștere. Viața și arta se concentrează asupra „trăirii" conținutului; pentru ele expresia nu este scopul fundamental ci doar un mijloc; de aceea expresia este apreciată doar în măsura în care conduce la producerea (și nu la comunicarea) anumitor conținuturi.

Expresia însăși este incomparabil mai puțin perfectă în alte domenii decât în știință, iar știința nu a pretins niciodată să înlocuiască arta sau viața.

S-a spus adeseori că știința în cea mai perfectă formă a ei, bunăoară fizica matematică, ia în considerare doar aspectele cantitative ale experienței și neglijează cu totul aspectele calitative. Recunoaștem în această nemulțumire o formă a aceleiași confuzii și

prejudecăți împotriva căreia a trebuit să luptăm tot timpul: „calitatea" poate fi considerată drept cuvântul obișnuit pentru conținut. (Am evitat să folosesc cuvântul *calitate* în acest sens deoarece cuvântul poate să stea și adeseori chiar stă pentru proprietăți care nu sunt, potrivit cu modul nostru de a vorbi, câtuși de puțin conținut.) Această învinuire adusă științei nu are mai multă justificare decât toate celelalte. Metoda cantitativă, caracterizată prin folosirea numerelor în reprezentarea structurii logice, este din motive atât practice cât și teoretice cel mai bun instrument al cunoașterii, iar știința, atât cât e posibil, ar trebui lăudată pentru că îl folosește atât de mult cât este cu putință. Motivele teoretice, dacă pot doar să le menționez, stau în faptul că numărarea și calculul sunt posibile prin producerea repetată în experiență a unor evenimente identice sau asemănătoare; și, așa cum am afirmat la început, tocmai această repetare în lume a asemănătorului este cea care reprezintă baza *întregii* cunoașteri posibile. Nu există în lume „aspecte cantitative", în afara acestor asemănări; adjectivul „cantitativ" poate fi aplicat doar metodei, nu naturii însăși; știința nu „alege" aspectele cantitative ale lucrurilor și nu se gândește să treacă cu vederea calitățile ca și cum ele nu ar exista.

Impresia că oamenii de știință nu acordă, pur și simplu, atenție calităților este determinată de faptul că de obicei ei reușesc să descopere structuri spațio-temporale, care corespund întocmai relațiilor calitative (în acest caz metrice) pe care le cercetează iar structurile spațio-temporale se supun, întotdeauna, cu ușurință cuantificării, adică descrierii cu ajutorul numerelor. Cel mai tipic exemplu este înlocuirea „culorilor" prin unde sau vibrații. Motivul pentru care o asemenea înlocuire a relațiilor calitative cu structuri spațio-temporale este posibilă stă în anumite fapte foarte generale ale experienței care au de-a face cu ceea ce s-a obișnuit să se numească „paralelism psihofizic"; dar nu ne ocupăm aici cu aceste chestiuni.

Astfel cel din urmă argument, în care opoziția dintre cantitate și calitate reprezintă opoziția dintre formă și conținut, nu se dovedește a fi mai bun decât toate celelalte, care sunt îndreptate împotriva punctului de vedere potrivit căruia întreaga cunoaștere este pur formală. Pentru noi nu poate să existe nici o îndoială că acest punct de vedere este corect. Veți pierde însă ceea ce este cel mai important dacă nu vedeți cât se poate de limpede că acest punct de vedere nu implică nici un fel de *renunțare,* că el nu restrânge, în nici un fel, câmpul cunoașterii. Dacă eu însumi am folosit expresia – „cunoașterea are de-a face doar cu forma" – cuvântul „doar" nu

trebuie să fie înțeles ca având o semnificație restrictivă, ci este menit să indice opoziția față de alte concepții curente. Pentru nimic în lume nu trebuie să ne îngăduim să gândim și chiar să vorbim ca și cum în lume ar exista două tărâmuri, un tărâm al formei și un tărâm al conținutului, și că doar primul ar putea să fie cunoscut, în timp ce, capacitățile noastre de cunoaștere ar fi, din păcate, prea slabe pentru a pătrunde în domeniul conținutului astfel încât am fi condamnați, de-a pururea, să stăm tânjind la poarta lui.

Și ar fi o greșeală și mai mare să credem că poarta nu este în mod irevocabil închisă minții omenești, că viața, arta, religia și metafizica ar fi fiecare în posesia unei chei ce ar deschide ușa pentru cei ce ar putea-o găsi și că doar biata știință trebuie să rămână veșnic pe dinafară datorită metodei nefericite pe care a adoptat-o, o metodă ce ar fi foarte bună pentru descoperirea structurilor exterioare, dar total nepotrivită și neputincioasă în orice încercare de a exprima conținutul lăuntric al lucrurilor. Fără îndoială, că în realitate nu există două asemenea tărâmuri ale formei și conținutului, nu există un zid despărțitor între ele și nu există nici o poartă. Există doar o singură lume, lumea cea veche de care ne „bucurăm" tot timpul; dar pe care *o cunoaștem* doar în măsura în care exprimăm structura sau *ordinea* ei (fie de dragul ei, ca în știința pură, fie pentru scopuri practice sau estetice, ca în viața obișnuită) deoarece ceea ce *numim* a cunoaște reprezintă expresia acestei ordini.

III. Validitatea cunoașterii

După ce am dobândit înțelegerea pe care sper că am dobândit-o în primele două expuneri, va fi util și poate chiar plăcut să examinăm unele dintre marile probleme ale filosofiei tradiționale din punctul de vedere adoptat în analizele noastre. Vom fi surprinși să remarcăm cât de înalt este acest punct de vedere, ținând seama de scurtimea urcușului și de ușurința pașilor prin care l-am parcurs.

Ne-am înălțat pe o asemenea culme sau cel puțin la un punct de vedere atât de avantajos încât pentru noi problemele tradiționale și-au pierdut, cu totul, aspectul înspăimântător și pot fi depășite fără dificultate, deși, poate, într-un mod neașteptat.

Despre așa-numitele probleme științifice se crede, de obicei, că sunt legate într-un asemenea fel încât dacă rezolvați complet una singură, atunci aveți în același timp indicată calea spre soluționarea

tuturor celorlalte. Cu alte cuvinte, se crede că în filosofie este nevoie doar de o singură idee fundamentală care va sluji drept cheie tuturor problemelor importante precum și tuturor problemelor minore. Această convingere i-a determinat pe marii gânditori ai trecutului să-și construiască filosofiile în forma unui sistem, ceea ce înseamnă un întreg coerent în care toate adevărurile individuale se întemeiază și sunt legate laolaltă de către un principiu fundamental. Nu pot să împărtășesc această convingere deoarece nu pot să adopt (pentru motive care vor deveni foarte curând evidente) definiția filosofiei pe care se întemeiază ea; cu toate acestea, rămâne adevărul potrivit căruia de îndată ce veți duce, într-adevăr, până la capăt, cu perfectă claritate, una dintre așa-numitele probleme filosofice ați isprăvit cu toate. Astfel pentru a vedea cum sunt dispuse aceste probleme din punctul nostru de vedere va fi suficient să ne concentrăm atenția asupra uneia dintre marile întrebări, iar eu propun să alegem problema validității cunoașterii.

Această problemă constituie punctul central al filosofiei lui Kant; el a crezut că a găsit chiar aici cheia către înțelegerea ultimă a lumii experienței.

Kant a considerat drept cunoaștere reală, autentică doar acele judecăți care au validitate *absolută,* adică sunt cunoscute ca adevărate oriunde și oricând. Aceste judecăți trebuie să fie valide a priori, adică ele nu se pot sprijini pe experiență deoarece o judecată ce exprimă un fapt din experiență este, prin definiție, validă doar datorită acestui fapt particular și nu putem ști dacă va fi adevărată și pentru faptele din alte timpuri sau din alte locuri câtă vreme pe acestea nu le cunoaștem prin experiență. Kant a făcut bine insistând că termenul a priori nu trebuie înțeles în sens psihologic, ci logic: cu aceste cuvinte, o judecată a priori nu este una produsă în minte fără vreo experiență anterioară (evident acest lucru nu se întâmplă niciodată, iar dacă se întâmplă judecata nu ar putea, câtuși de puțin, să fie validă), ci este una al cărei *adevăr* nu se bazează pe experiență; ea nu va apare în afara experienței, dar nu-și derivă validitatea din ea.[7] Distincția între a priori-ul psihologic și logic, între geneza și întemeierea unei judecăți, nu a fost făcută cu suficientă claritate de către predecesorii lui Kant, îndeosebi de către Locke și Hume, dar ea este foarte utilă pentru a evita confuzii. În orice discuție cu

[7] Dimpotrivă, o judecată a posteriori își datorează validitatea experienței pur și simplu, deoarece ea nu este decât exprimarea unui fapt al experienței.

privire la validitatea judecăților este potrivit să folosim terminologia lui Kant, deoarece cu ajutorul ei este ușor să exprimăm diferitele păreri posibile și să enunțăm propriul nostru punct de vedere.

Este necesar să amintesc doar binecunoscuta distincție dintre judecățile sintetice și analitice. Primele sunt judecăți, care, dacă sunt adevărate conțin și comunică de fapt cunoaștere cu privire la lume; cele din urmă sunt ceea ce am numit tautologii, simple forme goale care nu comunică nici o informație cu privire la realitate; (Kant a văzut firește cât se poate de limpede acest lucru); toate judecățile analitice trebuie să fie a priori: validitatea tautologiei este cu totul independentă de experiență deoarece ea nu se bazează decât pe definițiile conceptelor ce intervin în ea; de exemplu, dacă *am definit* o planetă ca un corp ceresc ce se mișcă în jurul soarelui, validitatea judecății „toate planetele se mișcă în jurul soarelui" este sigură; ea nu trebuie să nu poate fi stabilită prin experiență, experiența nu o poate respinge, căci dacă descopăr că un anumit corp ceresc nu se mișcă în jurul soarelui nu-l pot numi planetă deoarece, am convenit prin definiție să nu fac așa și asta e tot. Kant a recunoscut că cele mai multe judecăți sintetice sunt a posteriori dar acestea nu l-au interesat; el a crezut că există și judecăți sintetice care sunt adevărate în mod necesar și universal, cu alte cuvinte a priori, și a considerat că adevărurile fundamentale ale științelor naturii și toate judecățile matematicii sunt de acest fel.

El a văzut limpede importanța deosebită a acestei probleme (dacă admiteți o judecată sintetică a priori sunteți raționalist, deși Kant nu a aderat la această denumire); dacă nu, sunteți un empirist; cele două filosofii sunt diametral opuse iar între ele nu este posibilă nici o înțelegere. (Punctul de vedere al lui Kant nu le împacă, așa cum a crezut, ci este o soluție în esență raționalistă.)

Concluziile ce rezultă din primele două expuneri fac să fie absolut imposibil pentru noi să acceptăm un alt punct de vedere decât cel empirist. Cunoașterea, așa cum am văzut este exprimarea unui nou fapt cu ajutorul termenilor vechi, ea este bazată pe o *recunoaștere* a elementelor constitutive ale faptului. Fără această recunoaștere nu există cunoaștere, iar ea nu *precede* doar cunoașterea, ci constituie baza ei logică, furnizează temeiul validității sale. Dar, evident, acest proces *reprezintă* ceea ce în mod obișnuit se numește „experiență". Ce altceva am putea avea, oare, în vedere ori de câte ori folosim cuvântul „experiență" dacă nu această primă activitate (și rezultatul ei), cea prin care recunoaștem material primar

care se prezintă el însuși și îi dăm numele potrivite? Materialul este anterior față de tot ce putem spune despre el - cum altfel ar putea el fi? Enunțul potrivit căruia întreaga cunoaștere este empirică este el însuși o simplă tautologie - această observație ne va împiedica de la a fi prea mândri de empirismul nostru.

Pe de altă parte, raționalismul nu este un posibil punct de vedere care se întâmplă să fie fals și care este descoperit ca fiind greșit după o examinare atentă a rațiunii omenești și a relației ei cu lumea - nu, el este pur și simplu unul contradictoriu.

O judecată sintetică a priori ar fi o judecată care exprimă un fapt fără a fi dependentă de acel fapt - adică ceva ce contrazice esența expresiei. Este bine cunoscut cum a încercat Kant să evite acest nonsens: el a susținut că faptele sunt dependente de judecăți (cel puțin la aceasta duce concepția lui) - un paradox ce a putut fi făcut să pară verosimil doar după ce întreaga situație a fost întunecată de multă confuzie. Este foarte instructiv să urmăm calea ocolită a gândirii lui Kant, dar, nu avem timp să ne cufundăm în criticism. Ajunge să subliniem că, după cum spune Kant însuși, existența judecăților sintetice a priori trebuie să pară de necrezut unei minți libere de prejudecăți. Cu toate acestea el a crezut că existența reală în știință și în matematică[8] a unor asemenea judecăți nu ar putea fi negată; aceste discipline păreau să fie pline de judecăți - de exemplu, principiul cauzalității și axiomele euclidiene - a căror validitate absolută nu putea să fie pusă, în mod serios, la îndoială; de aceea Kant s-a crezut confruntat cu întrebarea: „Aceste judecăți incredibile se întâlnesc, de fapt, în cele mai riguroase științe - cum, oare, sunt ele însă posibile?"

Cum trebuie, oare, explicat că avem cunoaștere, cunoaștere validă în mod necesar și absolut - cu privire la fapte despre care nu am avut nici o experiență? cum putem noi, oare, să fim siguri că un eveniment care se întâmplă mâine sau peste o sută de ani va avea o cauză? sau că șapte obiecte și cinci obiecte, atunci când sunt numărate pe o planetă necunoscută, îndepărtată vor face împreună douăsprezece obiecte? - Cunoașteți că întreaga *Critică a rațiunii pure* este dedicată rezolvării acestei probleme. Dar, vai! nu există o asemenea problemă, căci nu există judecăți sintetice a priori în

[8] În engleză se face distincția între matematici și *științe,* ultimul termen fiind utilizat pentru a desemna doar cunoașterea despre fapte, științele naturii și științele sociale (n.t.).

științele naturii, nici în matematică și niciunde altundeva. Kant trebuie să fie scuzat pentru a nu fi recunoscut adevărata natură a geometriei, căci în timpul lui era aproape imposibil să înțeleagă că geometria, în măsura în care are de-a face cu proprietățile spațiului, este o știință fizică ale cărei judecăți sunt empirice, și nu a priori; și că în măsura în care geometria este a priori ea nu este decât un sistem ipotetico-deductiv constând doar din funcții propoziționale și, în consecință, neasertând nimic despre nici un fel de fapte. Kant trebuie eventual să fie iertat și pentru că a crezut, chiar și după critica lui Hume, în validitatea absolută a principiului cauzalității cu toate că, atitudinea fizicii moderne față de acest principiu dovedește că această credință este foarte departe de a fi chiar și o necesitate psihologică; dar este foarte dificil să se justifice opinia lui Kant referitoare la natura formulelor aritmetice. Încercarea lui de a dovedi că judecata 7+5=12 reprezintă o judecată sintetică pare foarte slabă și superficială, îndeosebi dacă considerăm felul în care a tratat subiectul Leibniz și reprezintă unul dintre cele mai nesatisfăcătoare pasaje din întreaga lui operă. Cu toate că există încă și în prezent un dezacord important cu privire la ultimele fundamente ale matematicii, nimeni nu mai poate, în zilele noastre, să mai susțină părerea că „judecățile aritmetice" comunică vreo cunoaștere despre lumea reală. De bună seamă ele sunt a priori, dar validitatea lor este cea a simplelor tautologii; ele sunt adevărate deoarece nu asertează nimic despre vreun fapt, ele sunt pur analitice. Dacă cineva îmi spune că are 7+5 acri de pământ iar eu îi spun: „ah! - aveți 12 acri!" nu i-am spus nimic nou (chiar dacă s-ar întâmpla să nu fie în stare să adune 5 cu 7). Am repetat pur și simplu enunțul lui cu cuvinte diferite. „5+7=12" nu reprezintă câtuși de puțin o judecată, ea este o regulă care ne permite să transformăm o judecată în care apar numerele 5+7 într-una echivalentă în care apare numărul 12. Ea este o regulă cu privire la folosirea semnelor și, de aceea, nu depinde de nici o experiență, ci doar de definițiile arbitrare ale semnelor. O formulă aritmetică nu exprimă niciodată un fapt real, ci este întotdeauna aplicabilă faptelor reale în sensul că este aplicabilă judecăților care exprimă fapte reale cu ajutorul numerelor, așa cum se arată în exemplul de mai sus. (Un alt exemplu: regula aritmetică 1+1+1= 3 mă învață că judecata „el m-a chemat o dată și încă o dată și încă o dată" are aceeași semnificație ca judecata „el m-a chemat de trei ori".)

Repet: regulile aritmetice au caracter tautologic; ele nu exprimă cunoaștere în sensul în care am folosit acest termen. Același lucru

este adevărat și despre toate regulile logice (indiferent dacă aritmetica este doar o parte a logicii – așa cum o vrea Bertrand Russell – sau nu); el ar fi fost într-adevăr de acord cu Kant dacă ar fi arătat că principiile logice (de exemplu principiul non-contradicției) sunt judecăți sintetice a priori; dar în mod evident, datorită intuiției sale profunde o asemenea idee lipsită de sens nu i-a trecut niciodată prin minte. În realitate, principiile logice nu sunt judecăți, ele nu exprimă cunoaștere, ci sunt reguli pentru transformarea reciprocă a judecăților. O *inferență* deductivă nu este nimic altceva decât o asemenea transformare pur analitică.

Aplicarea logicii la realitate constă în aplicarea ei la judecăți despre realitate – dar aplicând în acest fel regulile logice nu asertăm nimic despre realitate. Pot, de exemplu, să consider o aplicare a principiului terțului exclus, când spun „mâine fie va ploua, fie nu va ploua"; aici, am făcut un enunț care, fără îndoială, este absolut adevărat și pare să fie un enunț despre un fapt viitor. El vorbește fără îndoială despre viitor, dar nu asertează nimic *despre* el; căci în mod evident nu știu absolut nimic mai mult despre ziua de mâine dacă am spus că fie va ploua, fie nu va ploua, decât dacă n-aș fi spus nimic.

Cred că putem face cel mai important pas în filosofie dacă dobândim o înțelegere perfectă a naturii logicii și a relației ei cu realitatea sau cu experiența. În prima expunere am vorbit despre o anumită neînțelegere a logicii care a fost numită psihologism și care constă în opinia potrivit căreia principiile logice sunt legi psihologice ale activității minților omenești. Aceeași greșeală poate să ia o formă mai generală. Adeseori regulile logice sunt tratate ca și cum ar fi legi ale naturii sau ale „existenței".

Această greșeală este săvârșită de către numeroase școli „raționaliste" de filosofie din vremea gânditorilor eleați până la Hegel și la unii autori recenți. Ea este săvârșită de cei ce asertează „identitatea gândirii și realității" precum și de către aceia care cred că „legătura dintre gândire și realitate" care este pusă în evidență în cunoaștere se datorează unei proprietăți particulare a realității, formulată în mod obișnuit prin expresia potrivit căreia „realitatea este rațională". Ea mai este săvârșită și de către aceia cărora le place să vorbească despre un „element irațional" în realitate, deoarece această expresie implică faptul că realitatea ar putea, în parte, să corespundă, în parte, să se opună regulii logicii.

Întocmai cum psihologismul trebuie să conducă la întrebări lipsite de semnificație așa cum sunt: „Nu se poate, oare, ca alte

ființe să aibă o logică diferită de logica noastră, a oamenilor? Nu se poate, oare, ca până și mințile omenești să se deosebească în logica lor? N-ar trebui noi, oare, să încercăm să construim o logică nonaristotelică?" – tot așa greșeala principală referitoare la relația logicii cu experiența trebuie să conducă la întrebări lipsite de sens ca următoarele: „Nu se poate, oare, să existe în lume, o zonă în care principiul non-contradicției să nu fie valabil? Nu s-ar putea, oare, ca o observație astronomică (să zicem), care se dovedește contrară predicțiilor matematicienilor, să arate cum calculele noastre și, în consecință, logica noastră nu sunt valabile pentru comportamentul corpurilor cerești?" Nici un fapt însă nu poate dovedi și nici respinge validitatea principiilor logice, pur și simplu deoarece ele nu asertează nici un fapt și, de aceea, sunt compatibile cu *orice* observație.

Predicțiile astronomice sunt de obicei confirmate în mod foarte exact de observații, iar noi putem pe drept cuvânt să fim mândri de această stăpânire desăvârșită a minții omenești asupra naturii – vom vorbi însă alandala dacă vom încerca să ne exprimăm bucuria sau mirarea, spunând: „cât de minunat de logic este universul! cât de uimitoare este legătura dintre capacitatea noastră de a raționa și căile naturii! Trebuie să existe o armonie prestabilită între ele!" Și cu toate acestea, un mare număr de filosofi s-au complăcut în voia unor gânduri de acest fel. Ei nu au reușit să înțeleagă că ceea ce este într-adevăr confirmat sau coroborat prin observație nu este validitatea deducțiilor logice (pe care le presupunem corecte în sensul obișnuit), ci validitatea *presupozițiilor* de la care încep calculele noastre. Dacă vreodată un astronom nu va găsi o planetă în locul în care i-a calculat poziția, el nu va crede că greșeala stă în modul în care folosește, în deducțiile lui, logica obișnuită, ci va ști că ceva este în neregulă cu ipotezele din care a dedus poziția planetei. (Aceste ipoteze vor privi legile mișcării, poziția inițială a planetelor, absența influențelor perturbatoare etc.) Un sceptic ar putea să obiecteze că, în principiu, eșecul astronomului ar putea fi explicat în două feluri: (1) prin ipoteze necorespunzătoare, (2) prin logică necorespunzătoare. A doua explicație este, însă *imposibilă*. Ea se bazează pe greșeala fundamentală potrivit căreia calculul adaugă ceva ipotezei, iar rezultatul calculului este produsul a doi factori: presupozițiile inițiale și deducția logică. Dar lucrurile nu stau așa. Dimpotrivă, este clar că *exclusiv* ipotezele inițiale determină poziția planetei, deducția sau calculul nu pot fi privite ca introducând drept o nouă ipoteză validitatea logicii obișnuite care ar putea fi asigurată

sau nu. Nu, presupoziția potrivit căreia mișcarea planetei urmează anumite legi etc. *este* presupoziția potrivit căreia planeta va avea o anumită poziție la un moment dat și (firește) alte poziții în alte momente; legea mișcării *nu este* decât un mod prescurtat de a spune că planeta va avea o anumită serie de poziții în momente precise; ea nu trebuie însă să fie în mod greșit înțeleasă ca un fel de ordine cu caracter imperativ dată de natură potrivit căreia planeta trebuie să se miște și se va mișca pe o orbită prestabilită. O „lege" naturală este o formulă care *descrie,* ea nu *prescrie.* Calculul matematic, prin care poziția prezentă a planetei este „dedusă" din legea generală, nu face nimic altceva decât arată că judecata cu privire la locul exact al planetei este conținută deja în lege; cu alte cuvinte, judecata nu este un rezultat al legii și al logicii, ci legea este un mod prescurtat de a aserta un număr nelimitat de judecăți. Una dintre acestea este aleasă și asta e tot. Astfel, dacă se constată prin observație că o asemenea judecată este falsă, aceasta dovedește că legea este falsă ceea ce nu are nimic de-a face cu logica.

Trebuie să fie acum clar că validitatea logicii (și a matematicii) în lume nu presupune nimic cu privire la lume nici cel puțin o „rațională" a ei sau oricum ar fi numită. Ea nu are nimic de-a face cu nici una dintre proprietățile universului; ea se interesează, doar de exprimarea faptelor prin judecăți (adică prin alte fapte) și mai ales cu echivalența diferitelor expresii. Nu există condiții pentru validitatea logicii.

Poate că ar trebui să spun, în treacăt, că *există* anumite condiții ale posibilității de a vorbi despre lume în genere - dar aceasta este o chestiune cu totul diferită. Pentru a folosi limbajul trebuie să existe un prilej pentru a întrebuința cuvinte (sau echivalentul cuvintelor), iar acest prilej nu există dacă nu există asemănări în lume, căci dacă fiecare obiect sau eveniment se produce doar o singură dată n-ar mai avea nici un rost să-i dăm un nume deoarece numele nu ar mai putea fi folosit niciodată. De fapt, nu ar exista o singură lume, oricât de schimbătoare, ci ar apare mereu lumi noi care nu au nimic de-a face una cu alta. Nu ar exista nici o posibilitate și nici o necesitate de a exprima ceva și nu am putea pune nici o întrebare. De îndată, însă, ce putem să punem întrebări există posibilitatea exprimării și există logică. Este chiar înșelător să vorbim despre „validitatea logicii", cu toate că am făcut-o de dragul argumentului, căci o logică nevalidă nu ar mai fi logică, ar fi un nonsens.

Încă o dată, lumea nu putea fi logică sau irațională - asemenea expresii nu sunt decât scuze ale unei filosofii fără valoare. Oricum ar fi universul, noi îl putem descrie prin judecăți *adevărate*. Lumea constă din fapte, faptele au o structură iar judecățile noastre vor descrie corect faptele, vor fi *adevărate* dacă au aceeași structură.

În acest mod simplu trebuie să dăm o explicație noțiunii de adevăr; nu există mult mai mult de spus despre el. Filosofii mai vechi au avut întru totul dreptate când au afirmat că adevărul este un fel de *corespondență* între judecată și ceea ce este judecat, cu toate că a fost imposibil pentru ei să recunoască natura corespondenței, care este identitatea de structură.

Expresia „identitate de structură" nu trebuie să fie interpretată greșit. Când există, de exemplu, un inel așezat pe o carte, acesta este un fapt deosebit de complicat într-o natură în care se poate discerne un număr nelimitat de amănunte: există nenumărate feluri diferite în care un inel poate să fie așezat pe o carte; amândouă obiectele pot să aibă nenumărate forme diferite și pot să se afle într-un număr mare de condiții fizice diferite. Nu se ia seama la nici una dintre aceste posibilități în simplul enunț potrivit căruia inelul este așezat pe carte: structura care este reprezentantă în judecată este doar o singură trăsătură a faptului. Toate faptele (și există o infinitate) care au în comun această trăsătură vor face judecata adevărată. Șirul de fapte descrise de o anumită judecată este mai mare sau mai mic potrivit cu natura judecății. Dacă spun «inelul este așezat în mijlocul coperții superioare a cărții» șirul este mai mic; dacă spun «inelul este așezat pe carte sau pe masă» el devine mai larg. Judecata «inelul este așezat pe carte sau în altă parte» va descrie o mulțime și mai mare de posibilități, și, în fine, judecata «există un inel și nu există un inel» cuprinde *toate* faptele posibile, ea este *întotdeauna* adevărată. Dacă este întotdeauna adevărată oricare ar fi faptele, ea trebuie să fie a priori, și, de fapt e, dacă o privim mai îndeaproape o recunoaștem drept o *tautologie*. Vedem astfel că o tautologie sau o judecată analitică este cazul limită al unei judecăți, când șirul faptelor cu care este compatibilă cuprinde toate posibilitățile sau, putem spune, întreaga lume (Wittgenstein). În acest caz judecata încetează să mai exprime ceva; ea este adevărată nu pentru că structura corespunde unui anumit șir de fapte din lume, ci deoarece nu indică nici un fapt particular. Ea este adevărată în virtutea propriei ei structuri sau, in limbajul vechii

logici, ea posedă «adevăr formal», în timp ce o judecată sintetică are „adevăr material", ea exprimă un fapt real.

Tautologiile (sau judecățile analitice) sunt singurele judecăți a priori, ele au validitate absolută; ele o datorează însă propriei lor forme, nu unei corespondențe cu faptele; ele nu ne spun nimic despre lume, ele reprezintă simple structuri.

Kant a văzut corect, cu toate că întrucâtva vag, că dacă o judecată este validă a priori ea trebuie să-și datoreze validitatea *formei* cunoașterii, nu materiei ei, deoarece intelectul nostru nu poate să știe dinainte ce materie se va prezenta în experiență minții, in timp ce ar putea foarte bine să-și întipărească propria formă pe orice materie. În acest fel el conchide că judecățile sintetice a priori, în care a crezut, își au temeiul validității lor în *formele* rațiunii noastre (categoriile) și ale intuiției noastre (spațiul și timpul). Dar, vai! el nu a reușit să vadă că întregul sistem complicat de cunoaștere pe care l-a imaginat nu putea să explice posibilitatea judecăților *sintetice* a priori; el nu a putut să realizeze acest lucru deoarece „formele" sale nu sunt câtuși de puțin pur formale, ci, dacă pot folosi expresia, încărcate pur și simplu cu conținut. Acest lucru este clar, de îndată ce, ne gândim la ceea ce ar trebui să spun, de exemplu despre spațiul intuitiv, în primele două expuneri. Spațiul, timpul și categoriile sunt tratate în filozofia lui Kant ca „forme pure", ele sunt folosite însă ca și cum ar fi un amestec curios de formă și conținut. Firește că nu există un asemenea amestec și de îndată ce realizăm că doar logica merită să fie numită formă pură, vom scăpa cu ușurință de confuzia care pare să dea un caracter verosimil explicației lui Kant cu privire la presupusele posibilități ale judecăților sintetice a priori.

Kant a tras linia dintre a priori și a posteriori într-un loc greșit și, prin urmare, linia dintre formă și conținut - despre care a crezut în mod îndreptățit că trebuie să coincidă cu prima linie - a fost trasă în același loc greșit. În acest fel el a obținut o zonă între această linie și linia care separă judecățile sintetice de cele analitice, iar aceasta este zona judecăților sintetice a priori. Dar în realitate nu există loc pentru ele deoarece cele două margini ale zonei coincid și nu lasă spațiu între ele: nu există a priori în afară de tautologie și nu există nimic sintetic în cunoașterea autentică în afara laturii a posteriori.

Întreaga cunoaștere este a posteriori, se sprijină pe experiență. Adevărul poate fi determinat doar datorită experienței pe care se

bazează. O judecată despre un fapt viitor sau chiar despre un fapt trecut sau despre „toate faptele" de un anumit fel (așa-numitele „mari complicații") trebuie să fie privite într-un fel drept *ipoteze*. Trecerea de la judecăți adevărate la *noi* judecăți despre care nu se știe că sunt adevărate, dar se presupune să fie așa, este numită inducție. Tot ceea ce vreau să spun despre ea aici este că o inducție nu este în mod sigur un proces *logic*. Validitatea ei nu poate fi demonstrată. Nu se poate demonstra nici chiar că o judecată derivată prin inducție va fi în mod *probabil* adevărată, oricare ar fi gradul presupus de probabilitate. Așa cum am văzut, inferența logică este o transformare a unei expresii într-una echivalentă cu o formă diferită, dar noua judecată, dacă exprimă într-adevăr ceva nou, *nu* este fără îndoială doar o formă diferită a vechii judecăți din care este derivată prin inducție. De aceea este pentru totdeauna imposibil să justificăm inducția din punct de vedere logic.

Vechea dispută dintre „teoria corespondenței" și „teoria coerenței" a adevărului (se înțelege că ele nu ar trebui să fie numite „teorii") este tranșată în mod simplu în sensul că adevărul „formal", care este adevărul judecăților tautologice și poate fi găsit în domeniul logicii și matematicii, trebuie să fie explicat prin coerență, în timp ce adevărul oricărei judecăți ce exprimă o cunoaștere reală (care, într-un sens este singurul tip important) trebuie să fie privit ca o corespondență între un fapt și propoziția care îl exprimă.

Principalul argument împotriva punctului de vedere al corespondenței asertează că este imposibil să comparăm judecățile noastre cu realitatea deoarece realitatea nu ne este cunoscută decât prin judecățile noastre, astfel că, în cele din urmă, singurul criteriu rămâne coerența reciprocă a ultimelor. Acest argument se sprijină, însă pe curioasa presupoziție a unui dualism metafizic, ca și cum ar exista un tărâm al judecăților independent și separat în mod misterios de tărâmul realității.

De fapt nu există nici o greutate în a realiza comparația cerută. Fiecare judecată ne este dată în mod empiric ca propoziție rostită sau scrisă, un ansamblu de semne fizice, care reprezintă el însuși un fapt în lumea reală: a compara o judecată cu starea de lucruri pe care o exprimă, nu este, de aceea, decât o comparație între două fapte. Este un lucru pe care îl facem de 100 de ori în viața noastră zilnică și nimeni nu poate să nege această posibilitate.

O judecată va fi verificată, adevărul ei va fi stabilit dacă structura ei este aceeași ca structura faptului pe care încearcă să îl

exprime. De bună seamă cele două fapte (propoziția și starea de lucruri pe care o comunică) sunt întotdeauna foarte diferite unul de celalalt - și atunci cum pot ele, oare, să aibă aceeași structură logică? Trebuie să ne amintim că propoziției i-au fost date o structură logică și o semnificație doar prin atribuirea unei semnificații precise părților ei; doar prin această interpretare ea a devenit o judecată în genere (în loc de a rămâne un simplu fapt fără viață) și a fost coordonată cu faptul exprimat. Structura logică a judecății are desigur foarte puțin de-a face cu structura lingvistică, gramaticală a propoziției și este de aceea cu atât mai complicată. Pentru a ajunge la ea trebuie să ne închipuim că toate cuvintele propoziției trebuie să fie înlocuite prin definițiile lor, termenii ce apar în definiții trebuie să fie înlocuiți prin subdefiniții și așa mai departe, până când ajungem la limita limbajului verbal comun unde își găsește sfârșitul în gesturi și ordine pentru a executa anumite acțiuni. În unele cazuri în care nu este posibilă nici o definiție explicită a vreunui termen, întreaga propoziție va trebui transformată într-o nouă formă, iar metoda reală de a-i găsi semnificația s-ar putea să se complice în mod extrem, dacă în realitatea psihologică ea nu ar fi scurtată și simplificată prin deprindere și prin intuiție. Dar după ce înțelesul a fost prins și au fost făcuți pașii necesari către verificarea judecății, nu există in principiu, nici o greutate de a constata dacă structurile judecăților și faptului sunt aceleași sau nu.

Pot să văd, dintr-o privire că inelul este așezat pe carte și nu pe o farfurie și că, prin urmare, cartea nu este așezată pe inel. În cazul cunoașterii reale sau a adevărului material, pe care tocmai l-am examinat, este mai întâi necesar să găsim semnificația judecății (ceea ce este același lucru cu a găsi calea verificării ei) și apoi putem să vedem dacă este adevărată sau nu. Când avem de-a face însă cu judecăți analitice sau tautologii, ceea ce constituie cazul adevărului formal, problema este mult mai simplă. În acest caz, înțelegerea semnificației și verificarea nu sunt două procese care urmează unul după altul; există doar un singur proces care conferă atât semnificație cât și adevăr. Căci dacă cunosc semnificația judecății, cunosc și faptul că este tautologică și, prin urmare, știu că este adevărată.

Aceasta răspunde anumitor argumente sceptice care, au fost produse uneori împotriva judecăților analitice. S-a spus că mintea omului este atât de slabă încât nu poate să fie sigură nici chiar de adevărul tautologiilor. Căci oricât de scurt ar fi procesul prin care

mă conving de adevărul unui enunț tautologic - nu va trebui, oare, să țin minte semnificația exactă a termenilor ce apar în el și legătura dintre ei? Nu trebuie oare, să ne amintim toate definițiile implicate? Și nu este, oare, posibil ca memoria să mă înșele în timpul celor câteva secunde, de vreme ce se întâmplă uneori să uităm un fapt de la un minut la altul? Prin urmare, cum mai pot fi sigur de ceva?

Aceste dificultăți au fost accentuate câteodată într-o asemenea măsură încât judecata analitică a fost considerată cea mai dificilă problemă a epistemologiei.

În realitate nu există problemă care să ridice dificultăți pentru logică. Răspunsul nostru la aceste îndoieli ale scepticilor este pur si simplu următorul: Dacă în timpul scurtului proces de gândire am putea să uităm semnificația cuvintelor (poate fără să ne dăm seama), atunci urmarea ar fi aceea că nu putem să înțelegem semnificația propoziției. Nu avem în genere o judecată, ci, doar un șir de falsități. Există o judecată doar după ce am înțeles propoziția și dacă am înțeles-o ca tautologie și știm că ea este adevărată. Căci a recunoaște ceva ca tautologie și a-l recunoaște ca fiind adevărat (în virtutea formei sale) sunt doar două metode de a exprima unul și același lucru. Rezultatul este că poate un filosof precum Cratylos, discipolul lui Heraclit, se poate îndoi că am putea fi vreodată în posesia unor propoziții cu semnificație, dar el nu va putea nici măcar să indice prin mișcarea degetului lui sceptic că o persoană ar putea să înțeleagă o judecată tautologică dar să nu fie convinsă de adevărul ei.

Soarta multor sisteme de filosofie post-kantiene a fost aceea că în încercarea lor de a-l corecta pe Kant, depășindu-l, ele l-au contrazis în modul cel mai hotărât în acele situații în care el se întâmpla să fie pe calea cea bună. Astfel una dintre concepțiile de bază ale celei mai influente școli de filosofie din Germania contemporană arată că opinia lui Kant referitoare la caracterul formal al tuturor judecăților a priori a fost o simplă prejudecată. Așa-numita filosofie „fenomenologică", întemeiată de Husserl, pretinde să fie în posesia a foarte multă cunoaștere a priori ce are de-a face chiar cu materia sau conținutul cunoașterii și nu este datorată *nici unei* proprietăți formale a procesului cognitiv. Continuatorii lui Husserl susțin împreună cu el că originea și justificarea judecaților sintetice, în mod indubitabil și absolut valide trebuie găsite într-o intuiție numită „Wesensschau"[9], care se presupune că

[9] „Intuiția esenței" în germană, termen introdus de Husserl (n.t.).

este intuiția nu doar a unui lucru sau eveniment individual, unic, ci a întregii naturi, a „esenței" unei entități sau unei clase de entități.

Ei spun, de exemplu, că așa ceva, cunoașterea sintetică a priori, este exprimată de judecăți cum sunt: „orice sunet muzical trebuie să aibă o înălțime și o intensitate"; „suprafața unui corp fizic (sau a unei pete din câmpul vizual) nu poate fi atât roșie cât și verde în același loc și în același timp"; „portocaliul, drept calitate a unei culori se plasează între roșu și galben" și așa mai departe. Husserl și discipolii lui cred că judecățile de acest fel formează un domeniu nelimitat de importante adevăruri necesare, care constituie domeniul specific al filosofiei. După părerea lor aici ea a devenit, în cele din urmă o știință riguroasă, la fel de bogată și la fel de sigură ca matematica.

Criticul moderat va avea îndoieli foarte serioase când citește aceste enunțuri iar două puncte importante se vor impune atenției lui chiar de la început. În primul rând, el va fi surprins să vadă că întrebării referitoare la *posibilitatea* judecăților sintetice a priori nu i se răspunde. Ea nu este nici măcar pusă în mod serios. Ni se spune doar că ele sunt „evidente" și că, de aceea, validitatea lor nu poate fi pusă la îndoială. Ei bine – Kant a susținut că judecățile sintetice a priori sunt în mod evident dincolo de orice îndoială, dar tocmai acest lucru l-a nedumerit și l-a determinat să scrie *Critica rațiunii pure*. Argumentele lui Kant nu au validitate pentru un fenomenolog deoarece, chiar dacă ar fi corecte, ele ar putea fi răspunzătoare doar pentru un a priori formal. Astfel, judecățile materiale sintetice a priori rămân pe deplin nejustificate, Husserl nu face nici o încercare să explice „faptul" incredibil că o cunoaștere sintetică poate fi validă a priori. De bună seamă că am putea păstra grave îndoieli cu privire la existența acestui „fapt". Au fenomenologii dreptate atunci când afirmă că judecățile menționate mai sus (sau altele asemănătoare) exprimă o cunoaștere sintetică reală?

Dacă lucrurile stau așa, aceasta ar putea constitui un al doilea temei care să producă o mare uimire. Dacă, de exemplu „Orice culoare trebuie să aibă un anumit spectru de nuanțe", reprezintă o judecată sintetică, un adevăr relevant, de ce acest lucru ne apare ca un simplu truism?; de ce primul nostru impuls este să spunem: „De ce? Simplu, e natural, și ce-i cu asta?" în loc să fim înclinați să exclamăm: „Ah, ce interesant! Acest lucru merită să fie cercetat!", așa cum am proceda, de exemplu, în cazul celui de-al cincilea postulat al lui Euclid sau al principiului cauzalității? Judecățile sintetice reale dau

întotdeauna naștere unui șir de noi descoperiri, deoarece ele trebuie să aibă un anumit temei pe care suntem dornici să-l găsim (adică dacă toate judecățile sintetice sunt enunțuri empirice despre fapte, noi cercetăm, pur și simplu, cauzele și legile acestui fapt); dar marile adevăruri ale „fenomenologiei" par să fie ultime, incapabile să primească o explicație și de aceea – în pofida faptului că Husserl afirmă contrariul – nu reprezintă fundamentul unei științe în progres. Acesta este un alt temei pentru care suntem convinși că asemenea judecăți nu pot în nici un chip să aibă trăsătura de a fi „material a priori".

După cele spuse mai înainte, este ușor să descoperim greșeala fundamentală a acestui tip de filosofie (pe care tocmai am criticat-o). Este desigur absolut adevărat că nu există nici o culoare care să nu aibă un spectru de nuanțe, că fiecare sunet trebuie să aibă o înălțime, că portocaliul se rânduiește, în mod necesar, între galben și roșu, că același punct din câmpul nostru vizual nu poate fi și roșu și verde în același timp și așa mai departe. Aceste adevăruri sunt în mod sigur a priori, nici o experiență nu le poate contrazice – dar dacă așa stau lucrurile, atunci ce i-a făcut pe oameni să creadă că sunt adevăruri sintetice și că exprimă „cunoaștere" reală? Cred că a fost aceeași greșeală care i-a făcut să creadă că au de-a face cu un a priori „material"; ei erau siguri că asertiunile lor exprimau adevărata natură sau esență a conținutului culorilor sau sunetelor despre care vorbeau. Judecata „O suprafață nu poate fi și roșie și verde în același timp și loc" nu ne spune nimic despre conținutul culorii „roșu" sau „verde", datorită temeiurilor prezentate în prima expunere și care nu trebuie reluate aici fiindcă sunt pe deplin generale: judecata nu este altceva decât o tautologie care ne dezvăluie modul (sau forma) în care sunt folosiți termenii „roșu" și „verde". Incompatibilitatea dintre aceștia se datorează nu unui antagonism misterios între două esențe reale sau între două feluri de conținut, ci structurii interne a celor două concepte „roșu" și „verde". O suprafață nu poate fi și roșie și verde în același timp exact pentru același motiv pentru care un om înalt nu poate fi și scund în același timp. Nimeni nu se poate gândi în mod serios că exprimă altceva decât cea mai simplă tautologie atunci când ne spune că un om care are înălțimea de șase picioare nu are, prin urmare, înălțimea de patru picioare și jumătate. Acest lucru este cunoscut a priori, adică fără a apela la experiență și noi nu-l vom considera ca pe un enunț care comunică cunoaștere despre esența „omului" sau chiar despre „lungime"!

Știm că adevărul judecății este pur formal. El decurge din definiția măsurătorii potrivit căreia dacă rezultatul ei este indicat printr-un număr atunci toate celelalte numere sunt excluse (cu condiția să folosim aceeași unitate de măsură); în același fel, decurge din modul în care folosim numele culorilor că dacă atribuim unui lucru o anumită culoare atunci excludem, în același timp celelalte culori. Este vorba și aici, ca în toate cazurile în care este vorba despre structura internă, de o problemă ce ține de reguli gramaticale. În acest caz regula este dezvăluită de folosirea articolului hotărât sau nehotărât; trebuie să spunem: „Înălțimea clădirii Empire State Building este de 1270 de picioare", (folosind articolul hotărât); nu putem să spunem că acest număr indică o înălțime a clădirii (folosind articolul nehotărât). În același fel putem să vorbim doar despre culoarea unui anumit loc, a unei pete colorate. (Dacă o pată are mai multe culori, acestea vor ocupa locuri diferite, la fel cum o clădire poate avea mai multe turnuri, dar nu în același loc.)

Cuvântul „șase" desemnează un anumit loc în structura relațiilor interne denumită sistemul numerelor; în același fel, cuvântul „roșu" oriunde apare într-o propoziție, stă pentru un loc în interiorul unei structuri numită sistemul culorilor.

Aceeași situație o găsim în toate celelalte cazuri și tragem concluzia că enunțurile care au fost înțelese greșit drept judecăți materiale a priori sunt simple tautologii, ele nu comunică cunoaștere, iar validitatea lor a priori se datorează, cum probabil trebuie să fie mereu, formei lor. Nu există o cunoaștere a priori autentică.

Cum știe toată lumea, acest lucru a fost văzut foarte clar de către Hume; toate încercările de a ocoli concluzia *la care el* a ajuns sunt zadarnice. (Nu există o logică a inducției, există, de bună seamă, reguli ale inducției, dar acestea sunt doar recomandări practice care ne ghidează așteptările și acțiunile, neavând câtuși de puțin un caracter logic.)

Nu văd nici un temei pentru care filosoful ar putea regreta acest lucru. Inducția este necesară și importantă în domeniul *acțiunii,* care aparține vieții și nu teoriei sau științei (cu toate că aparține *cercetării* științifice, care este o parte a vieții), iar pentru viață și acțiune cel mai important lucru este credința și așteptarea, nu raționarea și adevărul absolut. În orice caz, știința modernă este pe deplin împăcată cu ideea potrivit căreia toate enunțurile ei generale, toate formulările legilor naturii trebuie să fie considerate ca ipotetice și supuse revizuirii într-o bună zi. Această atitudine nu este dăună-

toare pentru progresul cunoașterii științifice, ci dimpotrivă, îl ajută pe omul de știință să nu fie dogmatic, să manifeste deschidere față de ideile noi, iar imposibilitatea de a găsi o dovadă logică a validității generale a legilor lui nu trebuie să zdruncine și nu zdruncină câtuși de puțin credința lui practică că descrierea și explicația pe care le dă lumii dobândesc pe măsură ce trece timpul din ce în ce mai multă acuratețe, devin din ce în ce mai complete, iar cunoașterea sa devine din ce în ce mai *unificată* prin reducerea continuă a numărului de simboluri necesare descrierii, arătând astfel că lumea este un adevărat univers. (Cei ce sunt cu adevărat stăpâniți de spiritul științei au protestat mereu împotriva cunoscutei acuzații aduse științei, potrivit căreia aceasta ar fi schimbătoare și instabilă datorită faptului că renunță la vechile ei teorii spre a le înlocui cu altele noi. Adevărul este însă că nici o teorie care a fost, în genere, verificată de experiență nu a fost, în întregime, răsturnată; dimpotrivă, cadrul său esențial, prin care este exprimată structura naturii a fost întotdeauna integrat în noile teorii, singurele schimbări constând în adăugarea unor noi detalii care permit aproximări mai bune și în abandonarea ilustrărilor intuitive înșelătoare care nu reprezintă o parte a teoriei, ci servesc doar la înlesnirea înțelegerii și folosirii teoriei respective. Este firesc ca aceste ilustrări neesențiale să pară foarte importante pentru un necunoscător; acest lucru explică reproșurile nedrepte aduse științei.)

Validitatea cunoașterii poate fi criticată doar de o minte cu pregătire științifică. Orice poate să fie spus împotriva validității judecăților științifice generale, ca de exemplu a legilor fizicii și poate să fie spus cu mult mai multă îndreptățire împotriva oricăror aserțiuni din orice alt domeniu al vieții și activității umane. Judecățile fundamentale se sprijină pe o bază mult mai largă de experimente decât oricare dintre convingerile susținute cel mai puternic în viața de fiecare zi. În aceste condiții, nimeni nu ar trebui să rostească cuvinte defăimătoare la adresa cunoașterii științifice – nici măcar omul de știință .

Dacă orice filosof ar putea fi dezamăgit de analiza făcută deoarece a trebuit să negăm posibilitatea cunoașterii autentice a priori, el va găsi o compensație în faptul că, în cele ce urmează vom cerceta întinderea cunoașterii în locul validității ei. Cei mai mulți filosofi au afirmat cu regret că înțelegerea umană, oricât de eficientă s-ar putea dovedi ea în anumite domenii, este cu totul incompetentă în altele, că întinderea cunoașterii este restrânsă la anumite părți și

aspecte ale lumii, în timp ce alte părți și aspecte rămân de-a pururea dincolo de capacitatea ei de cuprindere. Există anumite limite pe care cu nici un chip ea nu le poate depăși. Dincolo de aceste limite se află Incognoscibilul care nu poate fi pătruns nici cu ajutorul rațiunii și nici cu cel al simțurilor.

Această concepție este susținută de către școlile de gândire de diferite orientări; o găsim la empiriști, ca Herbert Spencer, care crede în existența Necunoscutului dincolo de domeniul experienței, domeniu descris ca fiind doar un colț sau o secțiune a lumii la care este în mod definitiv limitată toată cunoașterea noastră. O găsim și printre raționaliști, care au cea mai mare încredere în rațiune, ca de exemplu, la Spinoza; el spune că Dumnezeu identic cu Natura are un număr infinit de atribute, dar doar două dintre acestea pot fi cunoscute de către om, el nu poate să știe nimic despre restul nemărginit. O găsim, de asemenea, în filosofia „critică" a lui Kant, pentru care cunoașterea omului este limitată la fenomene, la aparențe, în timp ce lucrurile în sine ale căror aparențe le cunoaștem ne sunt absolut inaccesibile, deoarece atât rațiunea cât și simțurile noastre sunt îngrădite de ziduri de netrecut.

Acum eu cred că trebuie să fim cu toții de acord fără nici un fel de rețineri că nu putem cunoaște totul. Nu vă pot spune cum arată partea opusă a lunii și este chiar posibil ca nici o ființă omenească să nu o cunoască vreodată. Nici un istoric nu știe, după cât îmi dau seama, la ce oră s-a născut Socrate și este aproape sigur că acest lucru nu va fi aflat de nimeni, niciodată. Prin urmare există în mod sigur limite ale cunoașterii omului.

Se poate, însă, observa imediat că limite ca cele menționate sunt de un fel diferit de cele care joacă un rol important în sistemele filosofice. Ele sunt, să spunem așa, mai puțin serioase și nu-l interesează pe filosof, cu toate că trebuie să le admită existența.

De fapt, este necesar să facem aici o distincție foarte importantă. Există două genuri total diferite ale imposibilității de a cunoaște: o imposibilitate logică și una accidentală sau factuală. În filosofia lui Kant, de exemplu, este logic absolut imposibil pentru înțelegerea umană să dobândească cunoașterea „lucrurilor în sine"; aceasta înseamnă că ea este de neconceput, motiv pentru care nu putem nici să descriem ce ar fi trebuit să se facă pentru a ajunge la o asemenea cunoaștere metafizică și nici să ne imaginăm o ființă în stare de așa ceva (deși Kant a crezut că ar putea descrie o asemenea ființă spunând că aceasta ar trebui să fie înzestrată cu „intuiție

intelectuală" – ceea ce este o contradicție deoarece, folosind terminologia noastră, intelectul are de-a face cu forma, pe când intuiția are de-a face cu conținutul). În acest caz cunoașterea lucrurilor în sine va fi în principiu imposibilă.

Imposibilitatea cunoașterii părții nevăzute a lunii sau orei de naștere a lui Socrate are un caracter cu totul diferit. Ea nu se datorează unui principiu, ci unor împrejurări întâmplătoare și este, prin urmare, de natură practică sau tehnică, nu logică. Știm în mod exact ce ar fi trebuit să se întâmple dacă am fi vrut să aflăm ora la care s-a născut Socrate; ar fi trebuit să găsim un papirus sau o inscripție veche care să ne furnizeze o descriere precisă și demnă de crezare a evenimentului, și este o întâmplare nefericită că din câte se știe, un asemenea document nu există. Dar el ar putea să existe; putem, cu ușurință, să ni-l imaginăm, ceea ce înseamnă că este numai *o întâmplare* că ne găsim în imposibilitatea cunoașterii acestui fapt; imposibilitatea este o consecință a unor împrejurări întâmplătoare, și nu a însăși naturii cunoașterii. În mod asemănător, nu întâmpinăm nici o dificultate în descrierea împrejurărilor care ne-ar da posibilitatea să cunoaștem partea opusă a lunii: ar trebui, pur și simplu să inventăm un mijloc cu ajutorul căruia să facem ocolul lunii și să o observăm. Se întâmplă că acest lucru este în prezent imposibil din punct de vedere tehnic, dar s-ar putea să nu fie așa în viitor; chiar dacă am fi siguri că ființele umane nu vor reuși niciodată să călătorească în jurul lunii, tot nu am putea să spunem că o asemenea călătorie ar fi de neconceput, iar acesta este un temei suficient pentru a declara cunoașterea părții ascunse a lunii drept ceva imposibil în mod practic, dar nu în mod absolut. Acest lucru rămâne adevărat și dacă ar exista o lege a naturii care să ne împiedice pentru totdeauna să facem o călătorie de pe planeta noastră pe satelitul ei; legile naturii ar putea fi diferite și ne putem imagina că ele s-ar schimba în așa fel încât am putea spune ce ar trebui să facem și care ar trebui să fie capacitățile noastre fizice și mentale dacă dorim să ne bucurăm de vederea suprafeței ascunse a lunii.

Trebuie așadar să admitem că la majoritatea întrebărilor care pot fi puse cu privire la lume nu se poate răspunde acum; cunoașterea noastră este limitată. Cu toate că ea poate fi limitată, chiar pentru totdeauna, dacă limitele sunt de genul celor pe care le-am descris, ele nu sunt „absolute"; ele pot fi, în prezent insurmontabile, dar ele nu-l neliniștesc pe filosof; când își rostește *ignorabimus*-ul el asertează o imposibilitate *absolută* de a cunoaște, spune că există anumite

domenii ale cunoașterii care sunt *pentru totdeauna* inaccesibile înțelegerii omului.

Punctul de vedere pentru care pledez este în mod strict opus tuturor filosofiilor care cred că există o limitare esențială a cunoașterii, într-un tărâm al Ființei care este, în principiu incognoscibil. Există o mulțime de lucruri care ne sunt ascunse, dar nici unul care să nu poată fi scos la iveală. Tot ceea ce nu știm acum, poate fi cunoscut, cel puțin în principiu; nu există un *ignorabimus* absolut, cu toate că există nenumărate cazuri de *ignoramus, întinderea cunoașterii posibile nu are granițe,* nici o întrebare nu este *în mod necesar* fără răspuns pentru mintea omului.

Pentru a dovedi acest enunț nu este necesară o argumentare elaborată; ca tot ceea ce s-a spus până acum, și acesta este o simplă consecință a definiției cunoașterii; cu alte cuvinte, el este tautologic; cu alte cuvinte, aserțiunea potrivit căreia există granițe insurmontabile care limitează în mod necesar cunoașterea omului nu este falsă, ci este o contradicție fără sens. Ne putem convinge cu ușurință de acest lucru revăzând întreaga situație care a generat doctrina agnostică a adevărurilor etern ascunse.

Dacă îl întrebăm pe filosoful agnostic de ce crede în existența unei realități care nu poate fi cunoscută niciodată și este în acest sens „transcendentă", el va răspunde că deduce această convingere din experiență. El spune că, pentru a înțelege lumea experienței (fie ținând seama de elementele a priori pe care pare să le conțină, fie ținând cont de caracterul ei fragmentar, nesatisfăcător) trebuie să asume existența unor entități metafizice „dincolo de" faptele empirice. Aceste fapte indică ceva dincolo de experiență; noi știm că indică ceva dar nu putem să știm ce este acel ceva pe care îl indică. Pe scurt, ne confruntăm aici cu vechiul dualism al laturii fenomenale sau al aparențelor, pe de o parte, și al lucrurilor în sine sau al realității, pe de altă parte; iar doctrina agnostică susține că ultimele vor rămâne pentru totdeauna ascunse minții noastre.

Este ușor să descoperim care sunt punctele slabe ale acestor puncte de vedere. În primul rând, ele se sprijină pe confuzia între cunoaștere și intuiție, care este cauza unor greșeli tipice în filosofie. Căci caracteristica principală a ceea ce este numit „aparență" sau „fenomen" este nemijlocirea, faptul că este dată intuitiv, că este conținut și atâta timp cât cineva crede că ceea ce numim cunoaștere constă în prezența sau în exprimarea conținutului, trebuie să susțină că doar „fenomenele" pot fi cunoscute.

Nu trebuie să pierdem nici un cuvânt despre această greșeală fundamentală; pentru noi nu poate exista nici o îndoială că prezența conținutului nu reprezintă nici cel mai mic motiv pentru care „fenomenul" ar trebui să fie mai bine cunoscut decât lucrul în sine al cărui conținut nu ne este dat. Cunoașterea fenomenului este ceva cu totul diferit de intuirea conținutului său.

În al doilea rând, este o contradicție să se spună că datele experienței ne permit să inferăm existența, dar nu și natura lucrurilor de dincolo de experiență. Așa cum am spus înainte, este un nonsens să asertăm existența unui anumit lucru fără să știm care este acel lucru a cărui existență o asertăm. Aceleași temeiuri care ne-au determinat să credem că există aici anumite lucruri, trebuie să fie suficiente pentru a atribui acelor lucruri anumite judecăți. Dacă pare necesar să presupunem existența unor entități imperceptibile este numai pentru că este nevoie de ele spre a umple anumite locuri sau a îndeplini anumite funcții. Prin urmare a aserta că ele există înseamnă să asertăm că ele umplu locurile lor și au funcțiile lor. Iar aceasta însemnă că putem spune despre ele la fel de multe lucruri ca despre orice altceva; le cunoaștem, judecățile noastre dezvăluie structura lor, tot așa cum o fac și în cazul „aparențelor"; conținutul acestora din urmă nu intră în judecățile noastre și astfel, din punctul de vedere al cunoașterii nu există nici o diferență între cele două cazuri.

Același raționament poate fi exprimat în felul următor: dacă „fenomenele" sunt aparențe a ceva, atunci simplul fapt că acest ceva este acea realitate particulară a cărei aparență este acel fenomen particular ne permite să descriem realitatea la fel de complet ca și aparența ei. Descrierea aparenței este, în același timp, descrierea a ceea ce apare.

Fenomenul poate fi numit o aparență a unei realități doar atâta timp cât există o corespondență între ele, cât au aceeași multiplicitate; pentru orice diversitate a unui fenomen trebuie să existe o diversitate corespunzătoare a lucrurilor aparente, altminteri diversitatea particulară nu ar face parte integrantă din fenomenul ca fenomen și nimic nu ar putea „să apară" în el. Dar, dacă așa stau lucrurile, înseamnă că „aparența" și „realitatea care apare" au o structură identică (lucru arătat cu perfectă claritate de Bertrand Russell în *Introducere în filosofia matematicii,* pag. 61 și următoarele). Acestea două pot fi diferite doar la nivelul conținutului și cum este imposibil ca acest conținut să apară în orice descriere,

putem să tragem concluzia că orice afirmăm despre una dintre ele trebuie să fie adevărat și pentru cealaltă. Distincția dintre aparență și realitate dispare, ea nu are nici un sens.

Pentru a repeta același argument într-o formă puțin diferită: sau un anumit complex este numit fenomen a ceva, iar în acest caz ele trebuie să aibă aceeași structură; sau au structură diferită - caz în care diversitatea unuia nu atrage după sine diversitatea celuilalt și nu avem nici un drept să spunem că între ele există o relație asemănătoare celei dintre aparență și realitate. Am putea să presupunem că între aparență și realitate există tot felul de relații - simultaneitate, cauzalitate și orice altceva, dar în mod evident nu la acestea ne referim când vorbim despre fenomene sau aparențe.

Aceste considerații vor fi suficiente pentru a arăta - chiar dacă aceasta nu ar fi evident pentru un motiv mai simplu și fundamental - că distincția dintre realitate și aparență, cu toate implicațiile sale filosofice este pe de-a-ntregul nejustificată. Nu există fenomene sau aparențe în sensul metafizic al acestor cuvinte; nu există diferite tipuri de realitate - una autentică, una „doar" fenomenală, o realitate metafizică și una empirică; există un singur fel de realitate și toate judecățile noastre nu au de-a face cu altceva. Orice judecată este fie adevărată fie falsă; ea fie comunică fie nu comunică structura unui fapt real; este un nonsens să spunem că este „parțial" adevărată sau adevărată „numai pentru fenomene și nu și pentru realitate". Cel mai bine ar fi să alungăm în genere termenii „fenomen" și „aparență" din filosofie; există foarte puțini gânditori care să nu fi fost abătuți pe căi greșite de acești termeni.

Dacă există ceva în lumea experienței noastre care să „indice" altceva adică, dacă adevărul judecăților noastre ne face să credem în adevărul altor judecăți fără să existe vreo conexiune logică între ele - atunci realitatea inferată trebuie să fie de același fel cu cea din care este inferată; trebuie să fim capabili să o simțim sau, pe scurt, să o percepem într-un fel sau altul.

Să presupunem că avem o cutie închisă și auzim un zăngănit ori de câte ori o scuturăm; deducem de aici că atunci când o vom deschide vom putea „vedea pietre", sau când vom introduce mâna în ea „vom putea atinge obiecte tari". Aceste inferențe pot fi verificate cu ușurință și nimeni nu va avea obiecții dacă vom numi zăngănitul „fenomen" iar pietrele „realitatea" care este responsabilă de apariția zăngănitului. Evident însă că zăngănitul este la fel de real ca vederea sau atingerea pietrelor; toate sunt procese fizice corelate într-un

anumit fel, iar orice inferențe vom putea face cu privire la cutie și la conținutul său ele toate vor conduce la procese fizice sau fapte empirice și nu la ceva „de dincolo", la entități metafizice.

Merită să observăm că argumentele care dovedesc existența entităților fizice, ca atomii sau electronii, au exact aceeași natură ca acelea care ne fac să credem că în cutia care zăngăne sunt pietre. Chiar atunci când în cutie nu sunt pietre, fizicianul observă anumite simptome care îl fac să afirme că nu este goală ci plină cu aer, că aerul este alcătuit din molecule ș.a.m.d. Nu spunem, este adevărat, că „percepem" moleculele în același fel în care percepem pietrele; cu toate acestea verificarea existenței atomilor sau altor entități fizice nu diferă într-un mod fundamental de cazul obiectelor vizibile sau tangibile și nici nu ar fi corect să afirmăm că lanțul argumentului este mai lung într-un caz și mai scurt în celălalt. Atomii sunt, așadar, entități empirice, ca și pietrele, și la fel de reale. De fapt, fizicianul e îndreptățit să spună că „piatră" nu este altceva decât un nume pentru un complex de atomi și nu cunoaștem mai multe despre pietre decât despre atomii din care ele sunt compuse.

Aceste ilustrări ne arată că presupusa tranziție de la o aparență cunoscută la o realitate necunoscută nu este decât tranziția de la un fapt empiric la altul, ambele fapte putând fi cunoscute la fel de bine. Iar ceea ce rezultă drept evident din aceste exemple este un caz particular al unei idei mai generale: la fel cum în cazul descris nu are nici un sens să vorbim despre atomi dacă ei nu ar fi fapte empirice despre care să putem face o multitudine de asertiuni verificabile, la fel nu are sens o propoziție care vorbește despre ceva din lume ca fiind ceva absolut incognoscibil, respectiv dincolo de orice experiență posibilă.

Orice judecată este, în esență, verificabilă. Acesta este într-o formulare concisă principiul fundamental al filosofării; în cele ce urmează vom face tot posibilul să elucidăm acest lucru.

Ori de câte ori afirmăm ceva trebuie, cel puțin în principiu, să fim în stare să spunem cum poate fi verificat adevărul afirmației noastre, altminteri nu știm despre ce vorbim; cuvintele noastre nu se constituie într-o adevărată judecată, sunt doar zgomote fără semnificație. (Acest lucru trebuie să fie admis de oricine se întreabă în mod sincer și cu grijă cum devine conștient de semnificația unei judecăți.) Ce criteriu avem petru a ne da seama dacă înțelesul unei propoziții a fost prins? Cum ne putem asigura, de exemplu, că un elev a înțeles clar sensul unei judecăți pe care încercăm să i-o explicăm?

Există un singur răspuns și anume acesta: o persoană știe care este semnificația unei judecăți dacă este capabilă să indice exact circumstanțele în care aceasta ar putea fi adevărată (și să le deosebească de circumstanțele care ar face-o falsă). Acesta este modul în care sunt legate adevărul și semnificația (căci este clar că ele trebuie să fie legate într-un anumit fel). A indica semnificația unei judecăți și a indica care este modul în care ea este verificată reprezintă procedee identice.

Fiecare judecată poate fi privită ca fiind un răspuns la o întrebare sau (dacă întrebarea este grea) ca soluție a unei probleme. O propoziție care are forma gramaticală a unei întrebări (cu semnul întrebării la sfârșit) va avea semnificație doar dacă putem să indicăm o metodă de a răspunde la această întrebare. Din punct de vedere tehnic, poate să fie imposibil pentru noi să facem ceea ce ne recomandă metoda, dar trebuie să fim capabili să indicăm o cale care ne-ar putea duce la găsirea răspunsului. Dacă noi suntem, în principiu, incapabili să facem acest lucru, atunci propoziția noastră nu este o întrebare autentică. Și acolo unde nu este nici o întrebare nu poate fi nici un răspuns; suntem confruntați cu o „problemă insolubilă". Acesta este singurul caz de întrebare „absolut fără răspuns": este fără răspuns deoarece nu există nici o întrebare. O propoziție poate să pară o întrebare, deoarece are forma gramaticală exterioară a unei întrebări, dar, în realitate, este un șir de cuvinte fără sens urmate de semnul întrebării.

Înțelegem acum natura așa-numitelor probleme insolubile, care i-au preocupat așa de mult pe filosofi: ele sunt insolubile nu pentru că soluția lor ar fi într-o regiune de-a pururea inaccesibilă minții cunoscătoare, nu pentru că depășesc puterea înțelegerii noastre, ci, pur și simplu, pentru că nu sunt probleme.

Din nefericire – nu, din fericire – toate „întrebările metafizice" autentice sunt întrebări de acest fel. Metafizica, așa cum am afirmat înainte, constă, în esență, în încercarea de a exprima conținutul, adică într-o activitate care se contrazice pe sine, dar nu este în nici un caz ușor să vedem că o întrebare referitoare la natura conținutului nu este decât un aranjament de cuvinte fără înțeles. Greutatea de a vedea acest lucru este adevărata cauză a tuturor necazurilor de care a suferit speculația filosofică mai bine de douăzeci și cinci de secole. Dacă ar fi fost la fel de ușor să detectăm nonsensul existent în problemele metafizice tipice, la fel cum este să detectăm lipsa sensului din (să zicem) întrebarea: „Este timpul mai logic decât

spațiul?", cele mai multe dintre discuțiile zadarnice ale marilor noștri gânditori ar fi putut fi evitate.

Complexitatea situației este sporită de faptul că în multe cazuri formularea verbală a unor probleme îndoielnice admite două interpretări: una în care cuvintele (sau cel puțin unul dintre ele) stau pentru conținut - și în acest caz propoziția nu exprimă nimic - și alta în care întregul poate fi privit ca o structură care respectă regulile logicii gramaticale; în acest caz problema se schimbă într-o adevărată întrebare științifică la care se poate răspunde pe baza observației și experimentului, prin metodele obișnuite ale experienței (desigur, doar cea dea doua interpretare este realmente o interpretare, prima având doar o aparență de semnificație).

Un exemplu instructiv pentru această situație este dat de formulările despre care se presupune că exprimă pozițiile metafizice ale idealismului și materialismului. În ultima mea expunere am tratat propoziția „Natura intrinsecă a tuturor lucrurilor este spiritul (sau materia)"ca pe o aserțiune metafizică în care cuvântul spirit (sau materie) a fost presupus ca semnificând conținutul și am încercat să arăt că acesta lipsește aserțiunea de semnificație. Dar mai exista și un mod legitim de a folosi spirit și materie sau suflet și corp sau mental și fizic. Există, de exemplu, pe deplin sens în cuvintele mele atunci când spun: „Sufăr de o durere psihică si fizică", cu toate că se poate să nu fie prea ușor să dau o înțelegere pe deplin satisfăcătoare a semnificației unei asemenea propoziții. Fără a intra în detalii, al căror loc nu ar fi aici, știm dinainte că termenii suflet și corp, atunci când sunt folosiți în mod legitim, trebuie, într-un anumit fel, să ne indice structuri logice diferite și că diferența dintre aceste structuri trebuie să se dezvăluie într-un anume fel, sau mai degrabă, această diferență nu este altceva decât cea dintre forma logică a judecăților aparținând psihologiei și a celor aparținând științelor fizice. (Cu alte cuvinte, există două limbaje care diferă din punctul de vedere al regulilor logicii gramaticale, pe care, din rațiuni de conveniență, le recomandăm pentru cuvintele ce le alcătuiesc. Dificultățile așa-numitei probleme psihologice iau naștere din confuzia celor două limbaje. Nu putem folosi în aceeași propoziție reguli gramaticale diferite, incompatibile una cu alta fără ca aceasta să fie un nonsens.)

Astfel dacă vom folosi cuvântul spirit în sensul lui nonmetafizic și îl vom substitui în fraza unui idealist, aserțiunea conform căreia tot ceea ce există în lume este în esență ceva mental va deveni:

„Toate faptele reale pot fi exprimate în limbajul psihologiei". Acesta este un enunț foarte vag deoarece limbajul psihologiei, datorită stării primitive a acestei științe, este foarte fragmentar iar regulile gramaticale proprii acestui limbaj sunt mai degrabă prost definite; cu toate acestea, din această aserțiune pot fi derivate anumite judecăți verificabile, judecăți empirice care pot fi testate prin observație. Din câte știu, experiența nu ne oferă nici un motiv pentru care să credem că structura tuturor legilor fizicii este aceeași cu cea a legilor psihologiei, în așa fel încât limbajul propriu celei din urmă să poată fi folosit într-un mod avantajos pentru a le exprima pe primele. Pe de altă parte foarte multe dovezi empirice par să susțină enunțul rezultat din transformarea tezei „materialiste" potrivit căreia nu există limite de aplicabilitate ale limbajului fizicii. Pare, să fie adevărat că toate faptele și evenimentele, fără excepție, au o formă logică care conduce la o expresie realizată cu ajutorul conceptelor fizicii. Experiența pare să arate că orice proces care este de obicei exprimat prin faze proprii psihologiei, folosind cuvinte ca: senzație, percepție, voință etc., poate fi de asemenea exprimat în termenii conceptelor fizice ca de exemplu: stimul, răspuns, proces în creier, descărcare nervoasă ș.a.m.d. Dacă acest lucru este corect, atunci poate fi privit ca o justificare a anumitor idei care au stat la baza concepțiilor metafizice ale lui Democrit și ale discipolilor lui, dar, cu toate acestea, materialismul în sine ca metafizica, rămâne la fel de lipsit de sens ca și mai înainte.

Problema metafizicii este așa de importantă încât mi-aș permite să dau o altă ilustrare a felului în care a dispărut ea din filosofia noastră.

Cum bine se știe, Descartes a susținut concepția potrivit căreia doar oamenii sunt înzestrați cu „conștiință" și că trebuie să privim animalele ca pe simple automate, care se comportă exact „ca și cum" ar fi creaturi „conștiente" în vreme ce în realitate ele sunt condamnate la o existentă „fără suflet". Cineva ar putea să arate cu ușurință și în mod îndreptățit faptul că argumentul lui Descartes ar putea să fie extins și la ființele umane. Cum putem să fim vreodată siguri că semenii și semenele noastre sunt mai mult decât automate mecanice și au o conștiință ca a noastră?

Cred că cei mai mulți filosofi sunt înclinați să privească această întrebare ca pe o întrebare autentică și să-i răspundă în felul următor: comportamentul ființelor umane ca și cel al animalelor până la insecte și viermi este, în cele mai importante aspecte, atât de asemănător cu comportamentul meu, încât trebuie să deduc

existența unei conștiințe „înăuntrul" lor; este adevărat că aceasta este o deducție bazată pe analogie, dar bazată pe o corespondență atât de izbitoare încât trebuie privită ca validă cu un grad de probabilitate care poate fi deosebit cu greu de certitudine. Cu toate acestea, acești filosofi recunosc faptul că probabilitatea nu este exact egală cu 1, că aceasta nu este o certitudine absolută și că ne confruntam aici cu un caz în care nu se va putea ajunge niciodată la certitudine absolută. Potrivit opiniei lor, existența conștiinței în alte ființe decât în ei înșiși este o problemă insolubilă tipică. Nu există nici un mod imaginabil în care să putem decide acest lucru. Ce credem noi despre acesta? Verdictul nostru este simplu: dacă întrebarea este într-adevăr fără răspuns aceasta se întâmplă doar pentru că nu are nici o semnificație. Si dacă așa stau lucrurile, dacă nu există nici o problemă, atunci nu este posibil să existe nici un răspuns; este un nonsens să afirmăm că animalele și oamenii posedă „foarte probabil" conștiință. Putem să vorbim de probabilitate doar atunci când există cel puțin o posibilitate teoretică de a descoperi adevărul.

Fapt este că întrebarea noastă e în realitate lipsită de sens pentru că este interpretată într-un mod metafizic; se presupune că termenul „conștiință" (unul dintre cei mai periculoși termeni din filosofia modernă) stă pentru conținut și acesta este motivul pentru care s-a afirmat că nu putem fi absolut siguri de existența ei cu excepția propriului nostru eu căci nu conținutul reclamă oare, intuiție și nu este intuiția limitată la propria noastră conștiință? Știu că pentru cei mai mulți oameni e foarte greu să admită că nu există sens în raționamentul lor, dar trebuie să insist că fără să admitem acest lucru nu putem face nici primul pas în filosofie.

„Problema" noastră este fără sens, deoarece cuvântul „conștiință" apare aici într-un mod în care nu stă în posibilitatea noastră să exprimăm ceea ce înțelegem prin el. El este folosit într-un asemenea fel încât nu intervine nici o diferență ce poate fi descoperită în lume dacă creaturi asemănătoare mie sunt „conștiente" sau nu. Fie că răspunsul este „da" sau „nu", el nu poate fi verificat ceea ce înseamnă că nu am știut despre ce vorbeam când am formulat întrebarea.

Este una dintre cele mai importante sarcini ale filosofiei să analizeze modul în care cuvântul „conștiință" trebuie să fie interpretat astfel încât el să aibă sens în diferite contexte. Știm, desigur, că anumite structuri pot fi indicate de el. Reținând acest lucru, putem da, cu ușurință o interpretare nemetafizică întrebării noastre: „Sunt animalele ființe conștiente?" În situația în care aceasta este o

întrebare într-adevăr legitimă, ea nu poate însemna decât: „Prezintă comportamentul animalelor o structură anume?". Acum aceasta a devenit o problemă autentică și poate primi un răspuns precis. Desigur, răspunsul nu este dat de filosof, ci de biolog. Este treaba acestuia din urmă să definească cu grijă tipul de structură pus în discuție (el o va descrie probabil în termeni de „stimul" și „răspuns") și să arate prin observație în fiecare caz, dacă un anume animal sau o ființă omenească, în anumite circumstanțe, prezintă structură particulară. Acesta este în întregime un enunț empiric căruia îi poate fi atribuit un grad de adevăr sau de probabilitate, la fel ca oricărei altei exprimări a unui fapt. Trebuie reținut că ori de câte ori expresia „o persoană este conștientă (sau inconștientă)" este folosită în viața de zi cu zi, ea are un sens foarte clar și este verificabilă deoarece nu exprimă nimic altceva decât fapte observabile (pe care un medic, de exemplu, le poate enumera).

Numai când este rostit de un metafizician, cuvântul „conștiință" este folosit într-un sens diferit, filosofic, sens care crede el are o interpretare necontradictorie, este, de fapt, un abuz metafizic.

Discuția noastră despre „problema" „conștiinței" sau „sufletului" altor persoane a arătat că aici confuzia este datorată nu doar folosirii fără prea mare grijă sau lipsei analizei termenilor „conștiință" sau „eu", dar și neînțelegerii termenului „existență". Este clar că întrebarea noastră ar fi putut fi formulată astfel: „Există conștiință sau «un suflet» sau «o rațiune» și în altă ființă vie?". Aceeași neînțelegere este cauza problemei fără sens a „existenței unei lumi exterioare". Pentru a scăpa de asemenea întrebări fără sens, trebuie să ne amintim, odată pentru totdeauna, că din moment ce orice judecată exprimă un fapt prezentându-i structura, acest lucru trebuie să fie adevărat și pentru judecățile care asertează „existența" a ceva sau altceva. Singurul înțeles pe care îl poate avea o asemenea judecată este că ea prezintă o anume structură a experienței noastre. Acest lucru a fost observat foarte clar deja de către Kant. El l-a exprimat în felul său propriu spunând că „realitatea" este o „categorie", dar din explicația lui putem să inferăm că ceea ce a avut în minte coincide practic cu interpretarea pe care trebuie să o dăm termenului „existență". Potrivit acestei interpretări, întrebări cum sunt: „Există ceva în interiorul Soarelui?", „A existat Pământul înainte de a fi perceput de vreo ființă omenească?" etc., au pe deplin sens și trebuie să primească desigur un răspuns afirmativ. Există anumite căi de a verifica aceste răspunsuri afirmative, anumite rațiuni

științifice pentru a le crede adevărate, iar ele ne asigură de realitatea munților și oceanelor, stelelor, norilor, copacilor și semenilor noștri prin aceleași metode ale observației și experienței prin care aflăm despre adevărul oricărei judecăți. Dacă prin „lume exterioară" înțelegem realitatea lor empirică, existența lor ca o problemă, și dacă filosoful înțelege altceva, dacă el nu este mulțumit de realitatea empirică, atunci el trebuie să ne spună ce înțelege prin aceasta. El spune că este interesat de realitatea „transcendentă". Neînțelegând acest cuvânt îi cerem o explicație pe care ne-o va putea da spunând că „transcendent" se referă la o existență metafizică autentică și nu doar la realitatea empirică. Dacă îl întrebăm ce se înțelege prin această distincție și cum poate să fie verificată o judecată care afirmă existența transcendentală a ceva, cu siguranță, el trebuie să răspundă că nu există nici o cale de a testa vreodată adevărul unei asemenea judecăți. În acest caz, va trebui să-l informăm că dacă așa stau lucrurile judecățile sale referitoare la lumea metafizică exterioară nu au nici o semnificație și că va trebui să continuăm să folosim această expresie în bunul sens naiv în care ea stă pentru stele, munți și copaci, în contrast cu vise, sentimente și dorințe care formează „lumea interioară". Va trebui de asemenea să-i spunem filosofului că nu este treaba lui să ne spună ce este real și ce este nereal - acest lucru trebuie lăsat în seama experienței și a științei - dar că este problema lui să ne spună ce trebuie să avem în vedere atunci când apreciem că un anume lucru sau eveniment este „real". Iar în fiecare caz el va putea răspunde la întrebarea referitoare la sensul unei asemenea judecăți doar prin indicarea operațiilor prin care am putea verifica într-adevăr adevărul ei. Dacă știu în mod exact ce trebuie să fac pentru a afla dacă șilingul din buzunarul meu este real sau imaginar, atunci știm, așadar, ce înțeleg atunci când spun că șilingul este o parte reală a lumii exterioare și că nu există o altă semnificație a cuvintelor „real" și „lume exterioară".

Căci permiteți-mi să o mai spun o dată: singura și cea mai completă cale de a da semnificație unei judecăți constă în indicarea a ceea ce trebuie făcut pentru a afla dacă judecata este adevărată sau falsă (indiferent dacă putem să facem acest lucru sau nu în prezent). Această abordare este, deseori, numită „teoria experimentală (sau operațională) a semnificației", deși, aș dori să remarc faptul că ar putea fi lipsit de temei să-i dăm un nume așa de impunător. O „teorie" constă dintr-o mulțime de judecăți, care pot fi acceptate sau negate, dar principiul nostru este o simplă banalitate asupra

căreia nu ar trebui să existe nici o dispută. Nu este nici cel puțin o „opinie" din moment ce indică o condiție fără de care nici o opinie nu poate fi formulată. Nu este o teorie, deoarece recunoașterea ei trebuie să preceadă construirea oricărei teorii. O judecată nu are nici o semnificație atât timp cât adevărul sau falsitatea ei nu creează o diferență care poate fi descoperită; o judecată al cărei adevăr sau falsitate ar lăsa lumea neschimbată nu spune nimic despre lume, este o propoziție vidă, fără semnificație. „Înțelegerea" unei judecăți înseamnă să putem să indicăm condițiile în care ea ar putea fi adevărată. Noi nu am putea însă să descriem aceste condiții dacă nu am fi capabili să le recunoaștem, iar dacă ele pot fi recunoscute înseamnă că judecata este „în principiu" verificabilă. În acest fel, înțelegerea unui enunț este unul și același lucru cu cunoașterea modului în care poate fi verificat.

Acest principiu nu reprezintă nimic surprinzător, nou sau minunat; dimpotrivă el a fost urmat și folosit mereu de știință, cel puțin în mod inconștient, și, în același fel, a fost recunoscut mereu de simțul comun în viața de zi cu zi; singurul loc în care a fost neglijat a fost cel al discuțiilor filosofice. Știința nu ar putea în nici un chip să procedeze altfel, deoarece toată problema ei constă în testarea adevărului judecăților, iar acestea nu pot fi testate decât pe baza principiului nostru.

Se întâmplă ca, din când în când, în dezvoltarea științei un concept să fie utilizat într-o manieră vagă astfel încât nu există o claritate absolută în ceea ce privește verificarea judecăților în alcătuirea cărora intră conceptul respectiv. Între anumite limite de precizie, testele obișnuite pot să pară satisfăcătoare pentru ani sau secole, până când, dintr-o dată, să apară o contradicție care să-l forțeze pe omul de știință să cerceteze cu atenție semnificația simbolurilor sale. El va trebui să se oprească și să se gândească. Va întrerupe investigația științifică și se va întoarce către reflecții filosofice până când semnificația judecăților sale va deveni pe deplin clară pentru el.

Cel mai cunoscut exemplu de acest fel, unul care va rămâne de-a pururea memorabil, este analiza făcută de Einstein conceptului de timp. Marea lui realizare, care constituie baza teoriei restrânse a relativității, constă, pur și simplu, în stabilirea semnificației asertiunilor pe care obișnuiau să le facă fizicienii cu privire la simultaneitatea evenimentelor ce se petrec în locuri diferite. El a arătat că în fizică nu a existat destulă claritate în ceea ce privește

semnificația termenului „simultaneitate" și că singura cale de a o obține este să se răspundă la întrebarea: „cum poate fi, de fapt, verificată judecata «două evenimente îndepărtate se petrec în același timp»"? Dacă arătăm cum se poate realiza această verificare, am arătat sensul complet al judecății și al termenului folosit, nemaiexistând alte sensuri. Toți acei filosofi care au condamnat ideile și teoria lui Einstein (și unii le condamnă chiar și azi) au făcut-o pe temeiul că există o simultaneitate a cărei semnificație este înțeleasă fără verificare. Ei o numesc „simultaneitate absolută". Sună foarte bine, dar, din păcate, acești filosofi nu au reușit să ne explice cum poate fi deosebită, de fapt, această simultaneitate de cea a lui Einstein; ei nu au reușit să ne dea nici cel mai mic indiciu despre felul în care poate cineva să afle dacă evenimente îndepărtate au loc „absolut simultan" sau nu. Luând în considerare acest lucru, cred că putem să ne luăm libertatea de a considera afirmația lor ca fiind lipsită de semnificație.

Am făcut deja aluzie la deosebirea dintre atitudinea științifică și atitudinea filosofică. Putem să formulăm această diferență spunând că știința este căutarea adevărului, pe când filosofia este căutarea semnificației.

Desigur, cele două nu pot fi, de fapt, separate. Este imposibil să descoperi adevărul unei judecăți fără să iei cunoștință de semnificația ei. Nimeni nu poate să contribuie în mod esențial la progresul științei dacă nu are în minte sensul autentic și ultim al adevărurilor pe care le cercetează. Iată de ce marii oameni de știință au fost și filosofi. Ei sunt inspirați de spiritul filosofic. Cu toate acestea distincția trebuie făcută și ea are avantajul de a da un răspuns satisfăcător la întrebările fără sfârșit privitoare la natura și misiunea filosofiei. Definiția pe care noi am dat-o filosofiei oferă o explicație clară și deplină a relației sale cu știința și face ca dezvoltarea istorică a acestei relații să fie ușor de înțeles.

Cu siguranță filosofia nu este o știință, nici măcar știința științelor, și a fost una din marile ei nesanse că a fost înțeleasă în mod greșit așa și că filosofii au adoptat într-o manieră exterioară metodele și limbajul științei. Este ceea ce îi face deseori puțin ridicoli și există foarte mult adevăr în felul în care Schopenhauer descrie deosebirea dintre un filosof autentic și filosoful de factură care privește filosofia drept un fel de preocupare științifică.

O știință este un sistem de judecăți legate între ele care reprezintă rezultatul unei observații îndelungate și al unei combinații

inteligente. Filosofia, însă, așa cum s-a exprimat Wittgenstein, „nu este o doctrină, ci o activitate... Rezultatul filosofiei nu sunt «propoziții filosofice», ci faptul că propozițiile devin clare". Este un fapt că rezultatul căutării semnificației nu poate fi formulat în judecăți obișnuite, căci dacă cerem o explicație a unei semnificații, iar răspunsul ne este dat într-o propoziție, va trebui să întrebăm din nou „care este înțelesul acestei propoziții?" ș.a.m.d. Nu putem continua la infinit acest șir de întrebări și definiții dacă vrem să ajungem la un sens și singura cale în care putem încheia este prin câteva recomandări care să ne spună ce să facem pentru a ajunge la semnificația ultimă. Vrei să știi ce semnifică o anumită notă muzicală? Ei bine, apasă această clapă a pianului! Acest lucru pune punct întrebărilor tale.

Astfel un profesor de filosofie nu poate să ne furnizeze anumite judecăți adevărate care vor reprezenta soluția „problemei filosofice"; el poate doar să ne învețe îndeletnicirea sau arta gândirii ceea ce ne va face capabili să analizăm sau să descoperim semnificația tuturor întrebărilor. Și atunci vom vedea că așa-numitele probleme filosofice sunt fie combinații de simboluri care nu au nici o semnificație, fie pot fi interpretate ca adevărate întrebări. Dar în ultimul caz acestea au încetat să mai fie filosofice și trebuie predate omului de știință care va încerca să le dea un răspuns folosind metodele observației și experimentului.

Kant, care în ciuda complicatei lui filosofii, a avut multe momente strălucite de profundă înțelegere, a spus că se poate preda filosofarea, dar nu filosofia. Acesta este un enunț plin de înțelepciune și el implică faptul că filosofia nu este nimic altceva decât o artă sau o activitate, că nu există judecăți filosofice și, prin urmare, nici un sistem filosofic. (Alt mare gânditor care pare să fi fost foarte conștient de natura și locul filosofiei a fost Leibniz. Atunci când a fondat Academia prusacă de știință din Berlin și a trasat planurile constituirii ei, a atribuit un loc tuturor științelor, însă filosofia nu se găsea printre ele. El trebuie să fi simțit într-un fel că ea nu putea fi privită ca o căutare a unui anume gen de adevăr, dar că determinarea semnificației trebuie să fie prezentă în orice căutare a adevărului).

Atunci când căutăm cel mai tipic exemplu de conștiință filosofică trebuie să ne îndreptăm ochii spre Socrate. Toate eforturile minții sale ascuțite și ale inimii sale înflăcărate au fost închinate căutării semnificației. El a încercat toată viața să descopere ce este, în realitate, în mintea oamenilor când vorbesc despre virtute și bine,

despre dreptate și pietate; iar celebra sa ironie constă în a le arăta discipolilor săi că nici chiar în cele mai puternice dintre aserțiunile lor nu știau despre ce vorbesc și că de-abia știau ce cred atunci când își susțineau cele mai înflăcărate convingeri.

Atâta timp cât oamenii vorbesc și scriu mult mai mult decât gândesc, folosindu-și cuvintele într-o manieră mecanică și convențională, contrazicându-se cu privire la bine (în etică), frumos (în estetică), util (în economie și politică), vom avea mare nevoie de oameni cu minți ca cea a lui Socrate în toate activitățile noastre. Și din moment ce și în știință, marile descoperiri sunt făcute doar de acele minți superioare care în rutina cercetării lor experimentale și teoretice nu contenesc să se întrebe care este sensul lucrurilor, rămânând astfel angajați în căutarea semnificației, atitudinea filosofică va fi recunoscută, mai mult ca niciodată drept cea mai puternică forță și drept cea mai importantă componentă a atitudinii științifice.

Traducere de
Angela TEȘILEANU

Semnificație și verificare

(*Meaning and Verification,* publicat prima oară
în *The Philosophical Review*, vol 44, 1936)

I

Întrebările filosofice, comparate cu problemele științifice obișnuite, sunt întotdeauna, în mod bizar, paradoxale.Dar, mai cu seamă, se pare că un paradox straniu este acela că întrebarea cu privire la semnificația unei propoziții ar reprezenta o dificultate filosofică serioasă. Pentru că nu este oare adevărata natură și scopul fiecărei propoziții să exprime propria sa semnificație? De fapt, atunci când avem de-a face cu o propoziție (într-un limbaj care ne este familiar), cunoaștem, de obicei, semnificația ei în mod nemijlocit. Dacă nu, ea ne poate fi explicată, dar explicația va consta dintr-o nouă propoziție; și dacă cea nouă este capabilă să exprime semnificația, de ce nu ar fi capabilă și cea inițială? Așa că o persoană arțăgoasă ar putea să fie absolut îndreptățită să spună, atunci când este întrebată ce a înțeles printr-un anumit enunț, „Am înțeles exact ceea ce am spus!"

Este legitim din punct de vedere logic și constituie, de fapt, calea obișnuită în viața cotidiană și chiar în știință să răspundem la o întrebare cu privire la semnificația unei propoziții, repetând-o, pur și simplu, în alte cuvinte mai mult sau mai puțin diferite. Atunci, în ce condiții poate avea sens să căutăm semnificația unui enunț care se află bine mersi în fața ochilor sau a urechilor noastre?

Evident, singura posibilitate este aceea că nu *l-am înțeles*. Și, în acest caz, ceea ce se află de fapt în fața ochilor sau urechilor noastre nu este nimic altceva decât o serie de cuvinte pe care noi suntem incapabili să le manipulăm; nu știm cum să le folosim, cum să le „aplicăm la realitate". O asemenea serie de cuvinte este pentru noi, pur și simplu, un complex de semne „fără semnificație", un simplu șir de sunete sau un simplu șir de semne pe hârtie și nu avem nici un drept să îl numim „judecată"; eventual, am putea vorbi despre o „propoziție".

Dacă adoptăm această terminologie, putem cu ușurință să scăpăm de paradoxul nostru spunând că nu putem să ne interesăm

de semnificația unei judecăți, dar putem să ne întrebăm cu privire la semnificația unei propoziții, și că aceasta echivalează cu a întreba: „Pentru ce judecată stă această propoziție?" Și la această întrebare răspundem fie printr-o judecată formulată într-un limbaj care ne este deja absolut familiar, fie prin indicarea regulilor logice care vor face ca propoziția să fie o judecată, adică, ne vor spune cu exactitate în ce împrejurări trebuie să fie *folosită* propoziția respectivă. Aceste două metode nu diferă în principiu; ambele acordă semnificație unei propoziții (o transformă într-o judecată) localizând-o, ca să zicem așa, în cadrul sistemului unui anumit limbaj; prima metodă utilizează un limbaj de care dispunem deja, cea de-a doua îl construiește pentru noi. Prima metodă reprezintă cel mai simplu exemplu de „traducere" obișnuită; a doua ne permite o cercetare mai profundă a naturii semnificației și va trebui să fie folosită pentru a depăși dificultățile filosofice care au legătură cu înțelegerea propozițiilor.

Sursa acestor dificultăți urmează să fie găsită în faptul că foarte adesea nu știm cum să întrebuințăm propriile cuvinte; vorbim sau scriem fără ca mai întâi să fi căzut de acord asupra unei anumite gramatici logice care va constitui semnificația termenilor noștri. Comitem greșeala de a crede că noi cunoaștem semnificația unei propoziții (adică, o înțelegem ca judecată) dacă suntem familiarizați cu toate cuvintele care apar în ea. Dar acest lucru nu este suficient. El nu ne va duce la o confuzie sau o eroare atâta timp cât rămânem în domeniul vieții de fiecare zi pe baza căreia cuvintele noastre au fost formate și la care ele sunt adapate, dar ne va deveni fatal din momentul în care încercăm să gândim despre problemele abstracte cu ajutorul acelorași termeni, fără a le fixa cu atenție semnificația lor corespunzător noului scop. Pentru că fiecare cuvânt are o anumită semnificație numai într-un anumit context în care el se potrivește; în orice alt context el nu va avea nici un înțeles dacă nu oferim reguli noi de folosire a cuvântului în noua situație, iar acest lucru poate fi făcut, cel puțin în principiu, într-un mod destul de arbitrar.

Să considerăm un exemplu. Dacă un prieten mi-ar spune „Du-mă într-o țară în care cerul este de trei ori mai albastru decât în Anglia!" nu aș ști cum să-i îndeplinesc dorința; rostirea sa mi s-ar părea lipsită de sens pentru că cuvântul „albastru" este folosit într-un fel care nu este prevăzut de regulile limbajului nostru. Combinația dintre un numeral și numele unei culori nu apare în el; prin urmare, propoziția prietenului meu nu are nici o semnificație, cu toate că forma ei lingvistică exterioară este aceea a unei comenzi sau a unei

dorințe. Dar, desigur, el poate să-i dea o semnificație. Dacă eu îl întreb „Ce înțelegi prin «de trei ori mai albastru»?" el poate să-mi indice arbitrar anumite împrejurări fizice referitoare la seninătatea cerului, condiții pentru care el vrea ca expresia sa să joace rolul de descripție. Și abia după aceea, eventual, voi putea să-i urmez indicațiile; dorința sa va căpăta un înțeles pentru mine.

Așadar, ori de câte ori întrebăm în legătură cu o propoziție „Ce înseamnă aceasta?", ceea ce noi așteptăm este indicarea împrejurărilor în care propoziția urmează să fie folosită; noi solicităm o descriere a condițiilor în care propoziția va deveni o judecată *adevărată* și a celor care o vor face *falsă*. În acest fel, înțelesul unui cuvânt sau al unei combinații de cuvinte este determinat de o mulțime de reguli care reglementează uzul lor și pe care, urmându-l pe Wittgenstein, le putem numi regulile *gramaticii* lor, luând acest cuvânt în sensul său cel mai larg.

(Dacă remarcile anterioare despre semnificație sunt într-atât de corecte pe cât sunt eu convins că sunt, acest lucru se va datora, în mare măsură, conversațiilor mele cu Wittgenstein, care mi-au influențat enorm propriile vederi în această chestiune. Cu greu aș putea să exagerez recunoștința mea față de acest filosof. Nu vreau să-i acord lui nici un fel de responsabilitate pentru conținutul acestui articol, dar am motive să sper că el va fi de acord cu conținutul său esențial.)

A stabili semnificația unei propoziții înseamnă a stabili regulile în acord cu care trebuie să fie utilizată propoziția respectivă iar acest lucru este identic cu a stabilirea felului în care ea poate fi verificată (sau falsificată). Semnificația unei propoziții este metoda verificării ei.

Regulile „gramaticale" vor consta parțial din definiții obișnuite, și anume, explicații ale cuvintelor cu ajutorul altor cuvinte, parțial din ceea ce numim definiții „ostensive", și anume, explicații prin intermediul unui procedeu care pune cunvintele în situația de a fi folosite corect. Cea mai simplă formă a unei definiții ostensive este combinația dintre un gest de indicare și pronunțarea cuvântului, ca atunci când îl învățăm pe un copil semnificația sunetului „albastru" arătând spre un lucru albastru. Dar, în cele mai multe cazuri, definiția ostensivă este de o formă mai complicată; noi nu putem arăta spre un obiect care să corespundă unor cuvinte precum „pentru că", „imediat", „șansă", „iarăși", etc. În aceste cazuri, noi avem nevoie de prezența unor situații complexe, iar semnificația cuvintelor este definită prin felul în care le folosim în aceste situații diferite.

Este clar că pentru a înțelege o definiție verbală trebuie să cunoaștem mai înainte semnificația cuvintelor explicative și că singura explicație care poate funcționa în absența oricărei cunoașteri prealabile este definiția ostensivă. Conchidem că nu există nici o cale pentru a înțelege semnificația fără referirea ultimă la definiții ostensive, iar aceasta înseamnă, în sens evident, referirea la „experiență" sau la „posibilitatea de verificare".

Aceasta este situația și nimic nu mi se pare mai simplu sau mai puțin discutabil. Această situație și nimic altceva este ceea ce descriem atunci când afirmăm că semnificația unei propoziții poate fi dată numai de regula verificării ei cu ajutorul experienței. (Adaosul „cu ajutorul experienței" este, într-adevăr, inutil, de vreme ce nu a fost definit încă nici un alt fel de verificare).

Această concepție a fost numită „teoria experimentală a semnificației", dar, cu siguranță, aceasta nu este deloc o teorie, pentru că termenul „teorie" este folosit pentru o mulțime de ipoteze referitoare la un anumit subiect, iar în concepția noastră nu sunt implicate nici un fel de ipoteze, ea își propune să nu fie nimic altceva decât o simplă relatare despre felul în care semnificația este acordată propozițiilor în realitate, atât în viața de fiecare zi cât și în știință. Nu a existat niciodată altă cale și ar fi o gravă eroare să presupunem că noi credem că am descoperit o nouă concepție a semnificației care este contrară opiniei curente și pe care am dori să o introducem în filosofie. Dimpotrivă, concepția noastră nu este doar într-un acord total cu simțul comun și cu practica științifică, ci chiar derivă din acestea. Cu toate că criteriul nostru de semnificație a fost întotdeauna întrebuințat în practică, el a fost foarte rar formulat în trecut și aceasta este probabil singura scuză pentru încercările atât de multor filosofi de a nega posibilitatea lui.

Exemplul cel mai renumit al unei formulări explicite a criteriului nostru este răspunsul lui Einstein la întrebarea „Ce înțelegem atunci când vorbim despre două evenimente, aflate la distanță unul de altul, care se petrec simultan?" Acest răspuns a constat în descrierea unei metode experimentale prin care simultaneitatea unor asemenea evenimente a fost stabilită în realitate. Adversarii filosofici ai lui Einstein au susținut - și unii încă mai susțin - că ei cunosc semnificația întrebării de mai sus independent de orice metodă de verificare. Tot ceea ce încerc să fac este să ader în mod conștient la poziția lui Einstein și să nu admit nici o excepție de la ea. (Cartea profesorului Bridgman despre „Logica fizicii moderne" este o încercare admirabilă

de a realiza acest program pentru toate conceptele din fizică). Nu scriu pentru aceia care cred că adversarii filosofici ai lui Einstein au dreptate.

II

Profesorul C. I. Lewis, într-un articol remarcabil despre „Experiență și semnificație (publicat în această revistă, în martie 1934) a afirmat pe drept cuvânt că concepția dezvoltată mai sus (el vorbește despre ea ca despre „cerința semnificației empirice") formează baza întregii filosofii a ceea ce a fost numit „pozitivismul logic al Cercului de la Viena". El critică această bază ca fiind inadecvată, în principal pe temeiul că acceptarea ei ar impune anumite limite „semnificației discursului filosofic", ceea ce, după părerea unora, ar face întru totul imposibil un asemenea discurs și, după alții, l-ar restrânge într-o măsură inacceptabilă.

Simțindu-mă responsabil pentru anumite trăsături ale filosofiei vieneze (pe care aș prefera să o numesc empirism consistent) și fiind de părere că ea nu impune de fapt nici un fel de restricții asupra semnificației discursului filosofic, voi încerca să examinez argumentele principale ale profesorului Lewis și să arăt de ce cred că ele nu pun în pericol poziția noastră - cel puțin în măsura în care eu pot răspunde pentru mine însumi. Toate argumentele mele vor fi derivate din susținerile pe care le-am făcut în secțiunea I.

Profesorul Lewis descrie cerința semnificației empirice drept cerința „ca orice concept pus în discuție sau orice propoziție asertată vor trebui să aibă un anumit denotat; ele vor fi inteligibile nu numai în sens verbal și logic, ci și în sensul suplimentar că cineva poate specifica acei factori empirici care ar determina aplicabilitatea conceptului sau ar constitui verificarea propriu zisă a propoziției (loc. cit. 125). Mi se pare că nu avem aici nici o justificare pentru cuvintele „ci și în sensul suplimentar ...", și anume, pentru distincția dintre două (sau trei?) sensuri ale inteligibilității. Remarcile din secțiunea I arată că, în conformitate cu opinia noastră, înțelegerea „verbală și logică" presupune cunoașterea modului în care propoziția în discuție ar putea fi verificată. Pentru că, dacă nu înțelegem prin „înțelegere verbală" cunoașterea modului în care sunt folosite cuvintele în realitate, termenul ar putea cu greu să însemne altceva decât sentimentul vag că cuvintele ne sunt familiare, iar într-o discuție filosofică nu pare recomandabil să numim un asemenea

sentiment drept „înțelegere". În mod asemănător, nu aș recomanda să vorbim despre o propoziție ca fiind „logic inteligibilă" atunci când doar avem senzația că forma ei exterioară este aceea a unei propoziții propriu-zise (de exemlu, dacă ea are forma substantiv-copulă-adjectiv și, prin urmare, pare să atribuie o proprietate unui lucru). Pentru că mie mi se pare că printr-o asemenea expresie vrem să spunem mult mai mult, și anume, că suntem complet conștienți de întreaga gramatică a propoziției, altfel spus, că știm cu exactitate împrejurările în care ea este potrivită. Așadar, cunoașterea modului în care o propoziție este verificată nu este ceva mai mult și mai presus de înțelegerea ei verbală și logică, ci este identică cu ea. Prin urmare, mie mi se pare că atunci când noi cerem ca o propoziție să fie verificabilă noi nu adăugăm o nouă cerință, ci, pur și simplu, formulăm condițiile care au fost, de fapt, recunoscute întotdeauna ca necesare pentru semnificație și inteligibilitate.

Simplul enunț că nici o propoziție nu are semnificație dacă noi nu putem să indicăm o cale prin care să testăm adevărul sau falsitatea ei, nu este foarte folositor dacă nu explicăm cu foarte mare atenție semnificația expresiilor „metodă de testare"și „verificabilitate". Profesorul Lewis are destul de multă dreptate atunci când cere o asemenea explicație. El însuși sugerează câteva moduri în care aceasta ar putea fi dată și sunt bucuros să spun că sugestiile sale mi se par a fi într-un acord perfect cu propriile mele vederi, precum și cu acelea ale prietenilor mei filosofici. Va fi ușor să arătăm că nu există nici o divergență serioasă între punctul de vedere al unui pragmatist, așa cum îl concepe profesorul Lewis, și cel al empiristului vienez. Și dacă în anumite chestiuni particulare ei ajung la concluzii diferite, putem spera că o cercetare atentă va concilia diferențele.

Cum definim verificablitatea?

În primul rând, aș vrea să arăt că atunci când spunem că „o propoziție are semnificație numai dacă este verificabilă" nu spunem „... dacă este *verificată*". Această simplă remarcă îndepărtează una dintre obiecțiile principale; „necesitatea lui aici și acum", așa cum o numește profesorul Lewis, nu există deloc. Cădem în capcana acestei pretenții numai dacă privim verificarea în sine drept criteriu de semnificație, în locul „posibilității de verificare" (=verificabilitate); aceasta ar duce într-adevăr la o „reducere la absurd a semnificației". Evident, pretenția apare ca urmare a erorii prin care aceste două noțiuni sunt confundate. Nu știu dacă enunțul lui Russell „Cunoașterea empirică se reduce la ceea ce observăm în acest moment"

(citat de profesorul Lewis, loc. cit. 130) trebuie să fie interpretat ca și cum ar conține această eroare, dar s-ar putea, cu siguranță, să ne fie folositor pentru a descoperi geneza ei.

Să considerăm următorul argument pe care îl discută profesorul Lewis (131), dar pe care el nu vrea să-l atribuie nimănui:

„Să presupunem că se susține că nici o propoziție nu are semnificație dacă nu poate fi supusă testului verificării decisive. Și nici o verificare nu poate avea loc decât în prezența imediată a subiectului. Ca urmare, nimic nu poate fi înțeles cu excepția a ceea ce este prezent în experiența în care acest înțeles este conținut."

Acest argument are forma unei concluzii derivate din două premise. Să presupunem pentru moment că a doua premisă are semnificație și este adevărată. Veți vedea că nici în acest caz nu rezultă concluzia în discuție. Pentru că prima premisă ne asigură că o propoziție are semnificație dacă *poate* fi verificată; verificarea nu trebuie să aibă loc și, prin urmare, este chiar irelevant dacă ea poate avea loc în viitor sau numai în prezent. În afară de aceasta, a doua premisă este, desigur, lipsită de sens; pentru că ce fapt ar putea fi descris prin propoziția „verificarea poate avea loc numai în experiența din acest moment."? Nu este oare verificarea un act sau un proces asemenea senzației auditive sau sentimentului de plictiseală? Nu am putea la fel de bine să spunem că eu pot auzi sau mă pot simți plictisit numai în momentul prezent? Și ce aș putea să înțeleg prin aceasta? Nonsensul implicat în asemenea expresii va deveni mai clar atunci când, mai târziu, voi vorbi despre „cerința egocentrică"; pentru moment, ne mulțumim să știm că postulatul nostru al semnificației empirice nu are nimic de-a face cu cerința lui aici și acum. „Verificabil" nu înseamnă nici măcar „verificabil aici și acum"; el înseamnă mult mai puțin decât „a fi verificat acum".

Probabil că ne vom gândi că singurul fel de a fi pentru a fi siguri de caracterul verificabil al unei propoziții constă în verificarea ei reală. Dar vom vedea în curând că nu așa stau lucrurile.

Pare a exista o mare tentație pentru a corela semnificația și „datul nemijlocit" într-un mod greșit; și poate că unii dintre pozitiviștii vienezi au cedat acestei tentații, fiind prin aceasta periculos de aproape de eroarea pe care tocmai am descris-o. De exemplu, părți ale lucrării lui Carnap *Der Logischer Aufbau der Welt*, ar putea fi interpretate ca și cum ar implica ideea că o propoziție despre evenimente viitoare nu se referă cu adevărat deloc la viitor, ci asertează doar existența în prezent a unor anumite așteptări (și, în

mod similar, a vorbi despre trecut ar însemna de fapt să vorbim despre amintirile din prezent). Este însă sigur că autorul acestei cărți nu mai susține o asemenea concepție în prezent și că ea nu poate fi considerată o teză a noului pozitivism. Dimpotrivă, am arătat de la început că definiția dată de noi semnificației nu implică asemenea consecințe absurde, iar atunci când cineva a întrebat „Cum puteți verifica o propoziție despre un eveniment viitor?", noi am răspuns, „De ce nu, de exemplu, așteptând ca acesta să se întâmple! - *A aștepta* - este o metodă de verificare perfect legitimă."

*

* *

Ca urmare, eu cred că oricine - inclusiv empiristul consistent - este de acord că ar fi un nonsens să spunem „Nu putem înțelege nimic altceva decât ceea ce ne este dat nemijlocit". Dacă în această propoziție înlocuim cuvântul „a înțelege" cu cuvântul „a cunoaște", ajungem la un enunț asemănător cu acela, menționat mai sus, al lui Bertrand Russell. Tentația de a formula enunțuri de acest fel apare, cred eu, dintr-o anumită ambiguitate a verbului „a cunoaște", care este sursa multor necazuri metafizice și asupra căreia, în consecință, a trebuit să atrag deseori atenția cu alte ocazii (vezi, de exemplu, „Allgemaine Erkenntnislehre", ediția a 2-a, 1925, p. 12). În primul rând, cuvântul poate sta pentru „a fi conștient de ceea ce este dat", și anume, pentru simpla prezență a unei impresii, o culoare, un sunet,etc, iar dacă cuvântul „cunoaștere" este luat în acest sens, asertiunea „Cunoașterea empirică se reduce la ceea ce observăm în acest moment" nu ne spune nimic, ci este o simplă tautologie. (Cred că acest caz ar corespunde cu ceea ce profesorul Lewis numește „teoriile identității" cu privire la „relația de cunoaștere". Asemenea teorii, bazându-se pe o tautologie de acest fel, ar fi o vorbărie goală, lipsită de semnificație).

În al doilea rând, cuvântul „cunoaștere" poate fi utilizat în unul din înțelesurile semnificative pe care el le are în știință și în viața cotidiană; și în acest caz asertiunea lui Russell ar fi (așa cum remarcă profesorul Lewis) evident falsă. Însuși Russell, după cum bine se știe, deosebește între „cunoaștere prin experiență nemijlocită" și „cunoaștere prin descriere"; dar poate că ar trebui să remarcăm că această distincție nu coincide în întregime cu aceea asupra căreia am atras atenția chiar acum.

III

Verificabilitatea înseamnă posibilitate de verificare. Profesorul Lewis observă pe drept că „a omite întreaga cercetare asupra bogăției de semnificație pe care o putem acorda verificării posibile, ar însemna să lăsăm toată concepția să fie mai degrabă obscură cuvintele" (loc. cit. p. 137). Pentru scopul nostru este suficient să deosebim între două dintre numeroasele feluri în care este utilizat cuvântul „posibilitate". Profesorul Lewis descrie două înțelesuri ale „verificabilității" care corespund cu exactitate acestei diferențe; el este pe deplin conștient de ea și pentru mine nu rămâne altceva de făcut decât să preiau distincția cu atenție și să arăt ce legătură are cu tema în discuție.

Propun să numim „empiric posibil" tot ceea ce nu comtrazice legile naturii. Cred că acesta este sensul cel mai larg în care putem vorbi despre posibilitatea empirică; noi nu restrângem termenul doar la evenimentele care nu sunt în acord cu legile naturii, ci și cu starea actuală a universului (unde „actuală" s-ar putea referi la acest moment din viața noastră sau la condițiile existenței umane pe această planetă și așa mai departe). Dacă alegem ultima definiție (pe care se pare că profesorul Lewis o avea în minte atunci când a vorbit despre „experiența posibilă care este condiționată de starea actuală", loc. cit. p. 141) nu am trasa frontierele precise de care avem nevoie pentru scopul nostru de față. Așa că „posibilitatea empirică" trebuie să însemne „compatibil cu legile naturii".

Acum, întrucât nu ne putem lăuda cu o cunoaștere completă și sigură a legilor naturii, este evident că nu putem nicodată să asertăm cu certitudine posibilitatea empirică a oricărui fapt, iar aici ne vom putea permite să vorbim despre *grade* de probabilitate. Este posibil ca eu să ridic această carte? Desigur! Dar această masă? Cred că da! Această masă de biliard? Nu cred! Acest automobil? Cu siguranță că nu! Este clar că în aceste cazuri răspunsul este dat de *experiență*, ca rezultat al experimentelor făcute în trecut. Orice judecată despre posibilitatea empirică este bazată pe experiență și va fi deseori mai degrabă nesigură; nu vom avea o graniță precisă între posibilitate și imposiblitate.

Este posiblitatea de verificare asupra căreia insist eu ceva de tip empiric? În acest caz, vor fi grade diferite de verificabilitate, iar problema semnificației ar fi o chestiune de mai mult sau mai puțin, nu una da sau nu. În multe dispute referitoare la tema noastră se discută tocmai despre posibilitatea empirică de verificare; diferitele

exemple de verificabilitate date de profesorul Lewis, de exemplu, sunt cazuri de împrejurări empirice diferite în care verificarea este efectuată sau este împiedicată să fie efectuată. Mulți dintre aceia care refuză să accepte criteriul nostru de semnificație par să-și imagineze că procesul aplicării lui într-un caz concret este ceva de felul următor: o propoziție ne este prezentată gata formulată și pentru a descoperi semnificația ei trebuie să încercăm diferite metode de verificare sau de falsificare a ei, și dacă una dintre aceste metode merge, noi am descoperit semnificația propoziției, iar dacă nu, spunem că nu are nici o semnificație. Dacă trebuie să procedăm într-adevăr în acest fel, atunci este clar că determinarea semnificației ar fi în întregime o chesiune relativă la experiență și că în multe cazuri n-ar putea fi obținută o definiție precisă și definitivă.Cum am putea să știm vreodată că am încercat destul, dacă nici una dintre metodele noastre nu a avut succes? Nu s-ar putea oare ca eforturi viitoare să dezvăluie o semnificație pe care nu am putut să o descoperim mai înainte?

Această întreagă concepție este, desigur, complet eronată. Ea se referă la semnificație ca și cum ar fi un fel de entitate inerentă propoziției, ascunsă în ea asemenea unei nuci în coaja ei, astfel încât filosoful ar trebui să spargă coaja sau propoziția pentru a revela miezul nucii sau semnificația. Știm din considerațiile noastre din secțiunea I că o propoziție nu poate fi dată „de-a gata", că semnificația nu este inerentă propoziției în care ar putea fi descoperită, ci că ea trebuie să-i fie acordată. Și aceasta se face aplicând propoziției regulile gramaticii logice a limbajului nostru, așa cum am explicat în secțiunea I. Aceste reguli nu sunt fapte din natură care ar putea fi „descoperite", ci sunt prescripții stipulate prin actul definirii. Și aceste definiții trebuie să fie cunoscute celor care pronunță propoziția în discuție și celor care o aud sau o citesc. Altfel, ei nu au deloc de-a face cu o propoziție și nu există nimic pe care ei să poată încerca să verifice, pentru că nu putem verifica sau falsifica un simplu șir de cuvinte. Nu putem nici măcar să declanșăm verificarea mai înainte de a ști semnificația, adică, înainte de a fi stabilit posibilitatea de verificare.

Cu alte cuvinte, posibilitatea de verificare, care este relevantă pentru semnificație, nu poate fi de tip empiric; ea nu poate fi stabilită *post festum*. Trebuie să fim siguri de ea mai înainte de a putea lua în considerare împrejurările empirice și să cercetăm dacă și în ce condiții ele ne vor permite sau nu verificarea. Împrejurările empirice sunt ultra-importante atunci când dorim să știm dacă o propoziție

este *adevărată* (ceea ce este preocuparea omului de știință), dar ele nu pot să aibă vreo influență asupra *semnificației* propoziției (ceea ce este preocuparea filosofului). Profesorul Lewis a înțeles și a explicat foarte clar acest lucru (loc. cit. p. 142, primele șase rânduri), iar pozitivismul nostru din Viena, în măsura în care pot eu să răspund pentru acesta, este într-un acord perfect cu el în această privință. Trebuie să subliniez că atunci când vorbesc despre verificabilitate înțeleg posibilitatea logică de verificare și nimic altceva.

*

* *

Consider că un fapt sau un proces este „logic posibil"dacă poate fi *descris*, adică, dacă propoziția despre care presupunem că îl descrie respectă regulile gramaticale pe care le-am stipulat pentru limbajul nostru. (Mă exprim mai degrabă incorect. Un fapt care nu ar putea fi descris nu ar fi, desigur, deloc un fapt; orice fapt este logic posibil. Dar cred că se va înțelege ceea ce vreau să spun.) Să luăm câteva exemple. Propozițile „Prietenul meu a murit poimâine", „Doamna purta o rochie roșu închis care era verde deschis". „Turnul este înalt de 100 de picioare și de 150 de picioare."; „Copilul era gol, dar purta un halat lung alb", violează în mod evident regulile care, în limba română* comună, guvernează uzul cuvintelor care apar în propoziții. Ele nu descriu nici un fapt; ele sunt lipsite de semnificație, pentru că ele reprezintă imposibilități *logice*.

Este de cea mai mare importanță (nu numai pentru tema în discuție, ci și pentru problemele filosofice în general) să înțelegem că ori de câte ori vorbim despre imposibilitatea logică ne referim la o discrepanță între definițiile termenilor noștri și modul în care îi folosim. Trebuie să evităm eroarea severă comisă de unii dintre primii empiriști, cum ar fi Mill și Spencer, care au considerat principiile logice (de exemplu, legea contradicției) drept legi ale naturii care guvernează procesul psihologic al gândirii. Enunțurile lipsite de sens la care am făcut aluzie mai sus nu corespund gândurilor pe care, printr-un gen de experiment psihologic, descoperim noi înșine că nu putem să le gândim; ele nu corespund nici unui fel de gânduri. Atunci când auzim cuvintele „Un turn are atât 100 de picioare cât și 150 de picioare înălțime", s-ar putea ca în mintea noastră să fie imaginea a două turnuri de înălțimi diferite și s-ar putea să descoperim că este imposibil din punct de vedere psihologic (empiric) să combinăm cele două imagini într-una singură, dar nu acesta este

* Limba engleză, în original. (n.t.)

faptul care este denotat prin cuvintele „imposibilitate logică". Înălțimea unui turn nu poate fi de 100 și de 150 de picioare în același timp; un copil nu poate fi gol și îmbrăcat în același timp - nu pentru că noi nu putem să ne imaginăm așa ceva, ci pentru că definițiile date de noi „înălțimii", numeralelor, termenilor „gol" și „îmbrăcat", nu sunt compatibile cu combinațiile acestor cuvinte din exemplele noastre. „Ele nu sunt compatibile cu asemenea combinații" înseamnă că regulile limbajului nostru nu ne sunt de nici un folos pentru asemenea combinații; ele nu descriu nici un fapt. Putem schimba aceste reguli, desigur, și, prin urmare, putem să stabilim o semnificație pentru termenii „atât roșu, cât și verde", „atât gol, cât și îmbrăcat"; dar dacă decidem să menținem definițiile curente (care se dezvăluie ele însele prin modul în care utilizăm în realitate cuvintele noastre) înseamnă că am decis să considerăm aceste combinații de termeni ca lipsite de semnificație, adică, să nu le utilizăm ca descrieri ale unui fapt oarecare. Oricare ar fi faptul pe care putem sau nu putem să ni-l imaginăm, dacă cuvântul „gol" (sau „roșu") apare într-o descriere, trebuie să decidem că cuvântul „îmbrăcat" (sau „verde") nu poate fi pus în locul celui dintâi în aceeași descripție. Dacă nu urmăm această regulă înseamnă că vrem să introducem o nouă definiție a cuvintelor sau că nu ne pasă dacă folosim cuvinte fără semnificație și ne place să îngăduim nonsensul (sunt departe de a condamna această atitudine în toate împrejurările; în anumite ocazii - cum ar fi „Alice în Țara Minunilor" - aceasta poate fi singura atitudine cuvenită și de departe mai încântătoare decât orice tratat de logică. Dar într-un asemenea tratat avem dreptul de a ne aștepta la o atitudinea diferită).

Rezultatul considerațiilor noastre este acesta: verificabilitatea, care este condiția suficientă și necesară a semnificației, este posibilitatea ordinii logice; ea este creată prin construirea propoziției în acord cu regulile prin care termenii ei sunt definiți. Singurul caz în care verificarea este (logic) imposibilă este cazul pe care noi *îl facem* imposibil prin aceea că nu stabilim nici un fel de reguli pentru verificarea lui. Regulile gramaticale nu sunt descoperite nicăieri în natură, ci sunt făcute de om și sunt, în principiu, arbitrare; așa că nu putem acorda semnificație unei propoziții *descoperind* o metodă de verificare, ci numai *stipulând* cum va fi ea făcută. Ca urmare, posibilitatea sau imposibilitatea logică de verificare este întotdeauna *autoimpusă*. Dacă rostim o propoziție lipsită de semnificație, o facem întotdeauna *din vina noastră*.

Importanța filosofică uriașă a acestei ultime observații va fi înțeleasă atunci când vom lua în considerare faptul că ceea ce am spus despre semnificația *aserțiunilor* se aplică și semnificației *întrebărilor*. Desigur, există multe întrebări la care o ființă omenească nu poate răspunde niciodată. Imposibilitatea găsirii răspunsului poate fi însă de două feluri. Dacă ea este doar empirică în sensul definit, dacă ea este datorată împrejurărilor întâmplătoare la care este limitată existența umană, atunci putem avea un motiv pentru a ne deplânge soarta și slăbiciunea puterilor noastre fizice și mentale, dar nu am putea niciodată să spunem că problema este absolut insolubilă și ar exista întotdeauna o anumită speranță, cel puțin pentru generațiile viitoare. Pentru că împrejurările empirice se pot modifica, aptitudinile omenești pot evolua și chiar legile naturii se pot schimba (poate chiar brusc și într-un asemenea fel încât universul s-ar deschide unei cercetări mult mai ample). O problemă de acest fel ar putea fi considerată practic irezolvabilă sau tehnic irezolvabilă și ar putea cauza omului de știință mari necazuri, însă filosoful, care se ocupă numai cu principiile generale, nu s-ar simți teribil de atras de ea.

Dar ce să spunem despre acele întrebări pentru care este *logic* imposibil să găsim un răspuns? Asemenea probleme ar rămâne insolubile în toate împrejurările imaginabile; ele ne-ar face să ne confruntăm cu o ignoranță lipsită de speranță; și este de cea mai mare importanță pentru filosof să știe dacă există asemenea întrebări. Acum este ușor să înțelegem pe baza a ceea ce am spus mai înainte că această calamitate s-ar putea întâmpla numai dacă întrebarea ca atare nu are nici o semnificație. Ea nu ar fi deloc o întrebare autentică, ci doar un șir de cuvinte cu semnul întrebării la sfârșit. Trebuie să spunem că o întrebare are semnificație dacă o putem *înțelege*, adică, dacă putem să decidem pentru orice propoziție dată dacă, în cazul în care este adevărată, ar putea fi un răspuns la întrebarea noastră. Și dacă este așa, decizia ar putea fi împiedicată numai de împrejurările empirice, ceea ce înseamnă că ea nu ar fi *logic* imposibilă. De unde rezultă că nici o problemă cu semnificație nu poate fi insolubilă *în principiu*. Dacă într-un caz oarecare am descoperi că este logic imposibil un răspuns, atunci știm că noi nu am întrebat de fapt nimic, că ceea ce sună a întrebare este de fapt o combinație de cuvinte lipsită de sens. O întrebare autentică este una pentru care este logic posibil un răspuns. Acesta este unul dintre rezultatele cele mai specifice ale empirismului nostru. El

înseamnă că, în principiu, nu există limite ale cunoașterii. Granițele care trebuie să fie cunoscute sunt de natură empirică și, prin urmare, niciodată definitive; ele pot fi lărgite din ce în ce mai mult; nu există nici un mister de nepătruns în lume.

*

* *

Linia despărțitoare dintre posibilitatea și imposibilitatea logică de verificare este absolut precisă și distinctă; nu există nici un fel de tranziție graduală între semnificație și nonsens. Pentru că fie am dat regulile gramaticale de verificare, fie nu; tertium non datur.

Posibilitatea empirică este determinată de legile naturii, dar semnificația și verificabilitatea sunt în totalitate independente de ele. Tot ceea ce pot să descriu sau să definesc este logic posibil - și definițiile nu au nici un fel de legături cu legile naturii. Propoziția „râurile curg în sus spre deal" are semnificație, dar se întâmplă să fie falsă pentru că faptul pe care îl descrie este *fizic* imposibil. El nu va priva o propoziție de semnificație în cazul în care condițiile pe care le stipulez pentru verificarea ei sunt incompatibile cu legile naturii; de exemplu, eu pot prescrie condiții care ar putea fi îndeplinite numai dacă viteza luminii ar fi mai mare decât este în realitate sau dacă legea conservării energiei nu ar fi valabilă și așa mai departe.

Un adversar al concepției noastre poate găsi un paradox periculos sau chiar o contradicție în explicațiile anterioare pentru că, pe de o parte, am insistat atât de puternic asupra a ceea ce am numit „cerința semnificației empirice" și, pe de altă parte, am afirmat cu multă tărie că semnificația și verificabilitatea nu depind de nici un fel de condițiile empirice, ci sunt determinate de posibilitățile pur logice. Adversarul va obiecta: dacă semnificația este o chestiune relativă la experiență, cum ar putea fi ea să fie o problemă de teoria definiției și de logică?

În realitate, nu există nici o contradicție sau o dificultate. Cuvântul „experiență" este ambiguu. În primul rând, el poate fi un nume pentru așa-numitele „date imediate" - ceea ce este o folosire relativ modernă a cuvântului - și, în al doilea rând, îl putem utiliza în sensul în care vorbim, de exemplu, despre un „călător experimentat", însemnând un om care nu doar a văzut multe, ci și știe cum să profite de acestea în acțiunile sale. Acest al doilea sens (între altele, sensul pe care îl are cuvântul în filosofia lui Kant și Hume) este cel în care verificabilitatea trebuie să fie declarată independentă de experiență. Posibilitatea de verificare nu se bazează

pe vreun „adevăr empiric", pe o lege a naturii sau pe orice altă propoziție generală adevărată, ci este determinată în exclusivitate de definițiile noastre, de regulile care au fost stabilite în limbajul nostru sau pe care le putem stabili arbitrar în orice moment. Toate aceste reguli se reduc în cele din urmă la definiții ostensive, așa cum am explicat, și prin acestea verificabilitatea are legătură cu *experiența* în primul sens al cuvântului. Nici o regulă de exprimare nu presupune existența în lume a vreunei legi sau a vreunei regularități (care este condiție a „experienței" în sensul în care Hume și Kant utilizează cuvântul), dar presupune date și situații cărora numele le pot fi atașate. Regulile limbajului sunt reguli ale aplicării limbajului; așadar, trebuie să existe ceva la care ele să poată fi aplicate. Exprimabilitatea și verificabilitatea sunt unul și același lucru. Nu există nici un antagonism între logică și experiență. Nu numai că logicianul poate fi, în același timp, un empirist; el chiar trebuie să fie dacă vrea să înțeleagă ceea ce face el însuși.

IV

Să trecem în revistă câteva exemple pentru a ilustra consecințele atitudinii noastre față de anumite teme ale filosofiei tradiționale. Să luăm celebrul caz al realității celeilalte fețe a lunii (care este și unul dintre exemplele profesorului Lewis). Cred că nimeni dintre noi nu ar fi dispus să accepte o concepție conform căreia ar fi un nonsens să vorbim despre fața ascunsă a satelitului nostru. Am putea oare să avem cea mai mică îndoială asupra faptului că, în conformitate cu explicațiile noastre, condițiile de semnificație sunt satisfăcute pe deplin în acest caz?

Cred că nu putem avea nici o îndoială. Pentru că la întrebarea „Cum este cealaltă față a lunii?" am putea răspunde, de exemplu, printr-o descriere a ceea ce ar vedea sau ar putea atinge o persoană aflată undeva în spatele lunii. Întrebarea dacă este fizic posibil pentru o ființă omenească - sau pentru orice altă viețuitoare - să călătorească în jurul lunii nu trebuie nici măcar pusă aici; ea este complet irelevantă. Chiar dacă se poate demonstra că o călătorie spre alt corp ceresc ar fi absolut incompatibilă cu legile cunoscute ale naturii, o propoziție despre cealaltă față a lumii ar avea totuși semnificație. Întrucât propoziția noastră vorbește despre anumite locuri din spațiu ca și cum ar fi pline cu materie (pentru că cuvintele „față a lumii" stau pentru așa ceva), ea va avea semnificație dacă

indicăm în ce împrejurări o propoziție de forma „acest loc este plin cu materie" va fi considerată adevărată sau falsă. Conceptul „substanță fizică aflată într-un anumit loc" este definit de limbajul nostru în fizică și în geometrie. Geometria însăși este gramatica propozițiilor noastre despre relațiile „spațiale" și nu este foarte dificil să înțelegem cum asertiunile despre proprietățile fizice și relațiile spațiale sunt corelate cu „datele senzoriale" prin definiții ostensive. Între altele, această corelație nu este de asemenea natură încât să ne permită să spunem că substanța fizică este „o simplă construcție suprapusă datelor senzoriale" sau că un corp fizic este „un complex de date senzoriale" - dacă nu cumva interpretăm aceste expresii ca fiind mai degrabă prescurtări inadecvate ale asertiunii că toate propozițiile care conțin termenul „corp fizic" necesită prezența datelor senzoriale pentru verificarea lor. Și, cu siguranță, acesta este un enunț excesiv de banal.

Probabil că în cazul lunii am putea spune că cerința semnificației este îndeplinită dacă suntem în stare să ne „imaginăm" (cu ajutorul minții) situații care ar verifica propoziția noastră. Dar, dacă am spune că, în general, verificabilitatea unei asertiuni implică posibilitatea de „a ne imagina" faptul asertat, acest enunț ar fi adevărat numai în sens strict. El nu ar fi adevărat în măsura în care posibilitatea este de tip empiric, și anume, implică anumite capacități umane. De exemplu, eu nu cred că putem fi acuzați că vorbim fără sens dacă vorbim despre un univers cu zece dimensiuni sau despre ființe care posedă organe de simț și au percepții complet diferite de ale noastre; și, totuși, se pare că nu este corect să spunem că putem să ne „imaginăm" asemenea ființe și asemenea percepții sau o lume cu zece dimensiuni. Dar trebuie să putem spune în ce împrejurări *observabile* am aserta existența ființelor sau a organelor de simț la care tocmai ne-am referit. Este clar că eu pot să vorbesc cu sens despre tonalitatea vocii unui prieten fără a fi capabil în realitate să o recreez în imaginația mea. Nu este aici locul de a discuta despre gramatica logică a cuvântului „a își imagina"; aceste câteva observații ne pot preveni față de acceptarea prea ușoară a explicației psihologice a verificabilității.

Nu trebuie să identificăm semnificația cu nici un fel de date psihologice care constituie materia unei propoziții mintale (sau „gând"), în același sens în care sunetele articulate constituie materia unei propoziții vorbite sau în care semnele negre de pe hârtie formează materialul unei propoziții scrise. Când faceți un calcul

aritmetic este aproape irelevant dacă mai înainte ați avut în minte imaginile unor numere negre sau ale unor numere roșii, sau nu ați avut în minte nici un fel de imagine vizuală. Și chiar dacă ar fi imposibil din punct de vedere empiric să faceți un calcul fără a vă imagina în același timp și numere negre, imaginile mintale ale acestor semne negre nu ar putea, desigur, în nici un fel, să fie considerate drept constitutive semnificației sau parte a semnificației calculului.

Carnap are dreptate să pună un mare accent pe faptul (subliniat întotdeuna de criticii „psihologismului") că problema semnificației nu are nici o legătură cu problema psihologică cu privire la procesul mintal din care ar putea fi constituit actul de gândire. Dar nu sunt sigur că el a înțeles cu aceeași claritate că referirea la definiții ostensive (pe care le postulăm pentru semnificație) nu implică eroarea unei confuzii între cele două probleme. Pentru a înțelege o propoziție care conține, de exemplu, cuvintele „steag roșu" este indispensabil să fim în stare să indicăm o situație în care aș putea arăta spre un obiect pe care l-aș numi „steag" și a cărui culoare aș putea să o recunosc ca fiind „roșu", deosebind-o de alte culori. Dar pentru a face aceasta nu este necesar să producem cu adevărat imaginea unui steag roșu. Este de cea mai mare importanță să înțelegem că aceste două lucruri nu au nimic în comun. În acest moment încerc în zadar să-mi imaginez forma literei G în tiparul german; cu toate acestea, pot să vorbesc despre ea fără a vorbi fără sens și știu că aș recunoaște litera respectivă dacă aș vedea-o. A îți imagina o pată roșie este complet diferit de a te referi la o definiție ostensivă a culorii „roșu". Verificabilitatea nu are legătură cu nici o imagine care ar putea fi asociată cu cuvintele propoziției în discuție.

*

* *

Nu mai puține dificultăți decât în cazul problemei referitoare la cealaltă față a lunii vor fi descoperite în discutarea, ca alt exemplu semnificativ, a problemei „mortalității", pe care profesorul Lewis o consideră, și care de obicei este considerată, o problemă *metafizică*. Iau de la sine înțeles faptul că nu presupunem că „imortalitatea" semnifică viața fără sfârșit (pentru că acest termen ar putea să fie lipsit de semnificație pornind de la ideea de infinitate care ar fi implicată), iar ceea ce ne preocupă este problema supraviețuirii după „moarte". Cred că putem fi de acord cu profesorul Lewis atunci când el spune despre această ipoteză: „Înțelegerii noastre a ceea ce ea ar verifica nu-i lipsește deloc claritatea." De fapt, pot să-mi

imaginez cu ușurință, de exemplu, că sunt martorul funeraliilor propriului meu corp și că exist în continuare fără corp, pentru că nimic nu este mai ușor decât a descrie o lume care diferă de lumea noastră obișnuită numai prin absența completă a tuturor datelor pe care le-aș putea numi părți ale propriului meu corp.

Trebuie să conchidem că imortalitatea, în sensul definit, nu ar trebui considerată drept o „problemă metafizică", ci o ipoteză empirică, de vreme ce se bucură de verificablitate logică. Ea ar putea fi verificată dacă urmăm prescripția: „Așteaptă până când mori!". Se pare că profesorul Lewis susține că această metodă nu este satisfăcătoare din punctul de vedere al științei. El spune (p. 143):

„Ipoteza imortabilității este neverificabilă în sens evident... dacă se susține că numai ceea ce este verificabil în mod științific are semnificație, atunci această concepție este un exemplu potrivit. Ea ar putea cu greu să fie verificată de știință; și nu există nici o observație sau un experiment pe care l-ar putea face știința, un rezultat negativ care ar putea să o infirme."

Îmi închipui că în această privință metoda privată de verificare este respinsă ca fiind neștiințifică, pentru că ea s-ar putea aplica numai în cazul unei persoane căre trăiește această experiență în mod individual, în timp ce un enunț științific ar fi apt de o dovadă *generală*, deschisă oricărui observator atent. Dar nu văd nici un motiv pentru care aceasta chiar ar trebui declarată imposibilă. Dimpotrivă, este ușor să descriem experiențele astfel încât ipoteza unei existențe invizibile a ființelor umane după moartea lor coporală ar fi cea mai aceptabilă explicație a fenomenului observat. Acest fenomen, este adevărat, ar trebui să aibă o natură mult mai convingătoare decât întâmplările ridicole despre care se presupune că se întâmplă în ședințele de ocultism, dar cred că nu putem avea nici cea mai mică îndoială asupra posibilității (în sensul logic) fenomenelor care ar reprezenta justificarea științifică a ipotezei supraviețuirii după moarte și care ar permite o investigație prin metode științifice a acestei forme de viață. Pentru a fi siguri, ipoteza nu ar putea niciodată să fie stabilită drept absolut adevărată, ci ar urma destinul tuturor ipotezelor. Dacă am stabili că sufletele decedaților ar locui într-un spațiu supraceresc unde nu ar fi accesibile percepției noastre, și că, prin urmare, adevărul sau falsitatea acestei afirmații nu ar putea niciodată să fie testate, răspunsul ar fi că dacă cuvintele „spațiu superceresc" ar trebui să aibă cât de cât o semnificație, acest spațiu ar trebui să fie definit în asemenea fel

încât imposibilitatea ajungerii până la el sau a perceperii a ceva în el să fie doar empirică, astfel încât ar putea să fie descrise anumite mijloace pentru a depăși dificultățile, cu toate că s-ar putea să fie peste puterea omenească să fie folosite.

Așadar, concluzia noastră se susține. Ipoteza imortalității este un enunț empiric care își datorează semnificația verificabilității sale și nu are nici o semnificație în afara posibilității sale de verificare. Dacă trebuie să admitem că știința nu ar putea face nici un experiment al cărui rezultat negativ să o infirme, acest lucru este adevărat numai în același sens în care este adevărat pentru multe alte ipoteze cu o structură similară - în special acelea care au apărut din alte motive decât cunoașterea unui număr mare de fapte de experiență care ar trebui să fie privite ca și cum ar da ipotezei o probabiliate înaltă.

Întrebarea cu privire la „existența lumii externe" va fi discutată în secțiunea următoare.

V

Să ne întoarcem acum la un aspect de importanță fundamentală și de cel mai profund interes filosofic. Profesorul Lewis se referă la el sub numele de „cerința egocentrică" și descrie încercarea de a lua în serios această cerință drept una dintre cele mai caracteristice trăsături ale pozitivismului logic. Se pare că această cerință este formulată prin propoziția (p. 128), „De fapt, experiența dată este dată la persoana întâi", iar importanța ei pentru doctrina pozitivismului logic pare a fi evidentă începând cu faptul că R. Carnap, în a sa „Der logische Aufbau der Welt", stabilește că metoda acestei cărți poate fi numită „solipsism metodologic". Profesorul Lewis crede pe bună dreptate că principiul egocentric sau solipsist nu este implicat de principiul nostru general al verificabiltății și, ca urmare, îl consideră drept un al doilea principiu care, împreună cu cel al verificabilității, duce, în opinia sa, la principalele rezultate ale filosofiei vieneze.

Dacă mi-aș putea permite să fac aici câteva observații generale, mi-ar plăcea să spun că unul dintre cele mai mari avantaje și atracții ale adevăratului pozitivism mi se pare a fi atitudinea antisolipsistă care îl caracterizează chiar de la început. Există tot atât de puțin pericol în solipsism cât există și în orice „realism" și mi se pare că punctul nodal al deosebirii dintre idealism și pozitivism este acela că acesta din urmă evită în totalitate cerința egocentrică. Cred că este cea mai gravă neînțelegere a ideii pozitiviste (comisă deseori

de gânditori care se consideră ei înșiși pozitiviști) să vedem în ea o tendință spre solipsism sau o rudă a idealismului subiectiv. Putem considera filosofia lui Vaihinger a lui „ca și cum" drept un exemplu tipic de asemenea greșeală (el își intitulează cartea sa „Sistem de idealism pozitivist") și, probabil, filosofia lui Mach și Avenarius ca una dintre încercările cele mai consistente de a o evita. Este, mai degrabă, o întâmplare nefericită faptul că R. Carnap a susținut ceea ce el numește „solipsism metodologic" și că în construcția tuturor conceptelor din date elementare, „eigenpschische Gegenstande" (entitățile pentru - mine) vin primele și formează baza construcției obiectelor fizice, care în cele din urmă, duc la conceptul de celălalt; dar dacă există vreo greșeală aici, ea se află în principal în terminologie, nu în gândire. „Solipsismul metodologic" nu este un gen de solipsism, ci o metodă de a construi concepte. Și trebuie să ținem minte că ordinea de construcție pe care o recomandă Carnap - să începem cu „entitățile pentru mine" - nu este considerată a fi singura posibilă. Ar fi fost mai bine să fi ales o ordine diferită, dar, în principiu, Carnap a fost perfect conștient de faptul că experiența inițială este „fără un subiect" (vezi Lewis, loc. cit. p. 145).

Cel mai puternic accent ar trebui pus asupra faptului că o experiență elementară este absolut neutră sau, așa cum o spune Wittgenstein ocazional, că datele imediate „nu au un proprietar". Întrucât pozitivismul autentic neagă (împreună cu Mach etc.) că experiența inițială „are acea calitate sau acel statut caracteristic tuturor experiențelor date, ceea ce este indicat prin adjectivul «persoana întâi»" (loc. cit. p. 145), el nu poate să ia în serios „cerința egocentrică"; această cerință nu există pentru el. A înțelege că experiența elementară nu este experiență la persoana întâi mi se pare a fi unul dintre cei mai importanți pași pe care filosofia trebuie să-i facă în direcția clarificării celor mai profunde probleme ale sale.

Poziția unică a „sinelui" nu este o proprietate de bază a întregii experiențe, ci este ea însăși un fapt de experiență (între alte fapte). Idealismul (așa cum este reprezentat de „esse = percipi" al lui Berkeley sau de „Die Welt ist meine Vorstellung" al lui Schopenhauer) și alte doctrine cu tendințe egocentrice comit marea eroare de a lua poziția unică a eului, ceea ce este un fapt empiric, drept un adevăr logic, a priori, sau, mai degrabă, substituie una cu cealaltă. Este important să cercetăm această chestiune și să analizăm propoziția care pare să exprime cerința egocentrică. Aceasta nu va fi o

digresiune, pentru că fără clarificarea acestei probleme va fi imposibil să înțelegem poziția de bază a empirismului nostru.

Cum ajung idealistul sau solipsistul la enunțul că lumea, în măsura în care eu o cunosc, este „propria mea idee", că, în cele din urmă, nu cunosc nimic alteva decât „conținutul propriei conștiințe"?

Experiența ne învață că toate datele imediate depind într-un fel sau altul de acele date care constituie ceea ce eu numesc „corpul meu". Toate datele vizuale dispar atunci când ochii acestui corp sunt închiși; toate sunetele încetează atunci când urechile sale sunt astupate, și așa mai departe. Acest corp se deosebește de „corpurile altor ființe" prin faptul că el apare întotdeauna într-o perspectivă particulară (de exemplu, nu ne vedem spatele sau ochii decât dacă privim într-o oglindă); dar acest fapt este aproape nesemnificativ comparativ cu faptul că calitatea tuturor datelor este condiționată de starea organelor acestui corp. În mod evident, aceste două fapte – și probabil, mai ales primul – rezultă singurul motiv pentru care acest corp este numit corpul „meu". Pronumele posesiv îl separă de celelalte corpuri; el este un adjectiv care denotă caracterul de unicitate descris mai sus.

Faptul că toate datele sunt dependente de corpul „meu" (în particular de acele părți ale lui care sunt numite „organe de simț") ne permite să ne formăm conceptul de „percepție". Noi nu găsim acest concept în limbajul oamenilor simpli, neinstruiți; ei nu spun „Eu percep un copac", ci, pur și simplu, „Iată un copac". „A percepe" implică distincția dintre subiectul care percepe și obiectul care este perceput. Inițial, cel ce percepe este organul de simț sau corpul căruia îi aparține, dar de vreme ce și corpul ca atare – inclusiv sistemul nervos – este unul dintre lucrurile percepute, concepția inițială este curând „corectată" prin înlocuirea celui care percepe cu un nou subiect care este numit „eu" sau „spirit" sau „conștiință". Despre acesta se crede de obicei că ar fi situat undeva *în* corp, pentru că organele de simț sunt la suprafața corpului. Greșeala de a localiza conștiința sau spiritul înăuntrul corpului („în cap"), care a fost numită „introjecție" de R. Avenarius, este sursa principală a dificultăților așa numitei „probleme spirit-corp". Prin evitarea erorii introjecției noi evităm, în același timp, eroarea idealistă care duce la solipsism. Este ușor să arătăm că introjecția este o eroare. Atunci când văd o pajiște verde, „verdele este considerat" a fi un conținut al conștiinței mele, dar este sigur că el nu se află înăuntrul capului meu. Înăuntrul cutiei craniene nu se află nimic altceva decât creierul meu; și dacă

s-ar întâmpla ca în creierul meu să se afle o pată verde, ar fi evident că acesta nu ar fi verdele pajiștei, ci verdele creierului.

Dar nu este necesar scopului meu să urmez această linie de gândire; este suficient să reformulez faptele cu claritate.

Este un fapt de experiență acela că toate datele depind într-un fel sau altul de un anumit corp care are particularitatea de a nu-și vedea niciodată ochii sau spatele (cu excepția capului în care avem ajutorul unei oglinzi). De obicei, el este numit corpul „meu"; dar aici, pentru a evita greșelile, îmi voi lua libertatea de a-l numi corpul „M". Un caz particular al dependenței deja menționate este exprimat de propoziția „Eu nu percep nimic dacă organele de simț ale corpului M sunt afectate". Sau, luând un caz și mai special, pot face următorul enunț:

„Eu simt o durere numai atunci când corpul M este lovit"

Mă voi referi la acest enunț sub denumirea „propoziția P".

Să cosiderăm acum altă propoziție (Q):

„Eu pot simți numai propria durere".

Propoziția Q poate fi interpretată în diferite feluri. În primul rând, ea poate fi considerată echivalentă cu P, astfel încât P și Q ar fi doar două moduri diferite de a exprima unul și același fapt empiric. Cuvântul „pot", care apare în Q ar denota ceea ce noi am denumit „posibilitate empirică", iar cuvintele „Eu" și „al meu" s-ar referi la corpul M. Este de cea mai mare importanță să înțelegem că, în această primă interpretare, Q este descrierea unui fapt de experiență, și anume, un fapt pe care am putea foarte bine să ni-l imaginăm ca fiind diferit.

Am putea cu siguranță să ne imaginăm (aici urmez îndeaproape ideile exprimate de domnul Wittgenstein) că trăiesc experiența unei dureri de fiecare dată când corpul prietenlui meu este lovit, că sunt vesel atunci când fața lui arată o expresie plină de bucurie, că mă simt obosit după ce el a făcut o plimbare lungă sau chiar că nu văd nimic atunci când ochii săi sunt închiși și așa mai departe. Propoziția Q (dacă este interpretată drept echivalentă cu P) neagă că aceste lucruri se întâmplă vreodată; dar dacă ele s-ar întâmpla, Q ar fi falsificată. Așadar, noi indicăm semnificația lui Q (sau P) prin descrierea faptelor care o vor face adevărată pe Q, precum și a altor fapte care o vor face falsă. Dacă s-ar întâmpla fapte de al doilea fel lumea noastră ar fi diferită de aceea în care trăim în prezent; proprietățile datelor ar depinde de alte corpuri omenești (sau poate numai unele dintre ele), dar și de corpul M.

Această lume fictivă ar putea fi imposibilă din punct de vedere empiric deoarece este incompatibilă cu legile naturii - deși nu putem fi deloc siguri de aceasta -, dar este logic posibilă, pentru că noi suntem în stare să dăm o descriere a ei. Acum, să presupunem pentru moment că această lume fictivă este reală. Cum s-ar adapta limbajul nostru la ea? Acest lucru ar putea fi făcut în două feluri care sunt de interes pentru problema noastră.

Propoziția P ar fi falsă. Cât privește Q, ar fi două posibilități. Prima este să susținem că semnificația ei este totuși aceeași cu a lui P. În acest caz, Q ar fi falsă și ar putea fi înlocuită cu propoziția adevărată.

„Pot simți durerea altcuiva la fel ca propria mea durere"(R). R ar enunța faptul empiric (despre care presupunem pentru moment că este adevărat) că „durerea" ca dat se produce nu numai atunci când M este lovit, ci și atunci când este pricinuită o rană altui corp, să spnem, corpul „Q".

Dacă exprimăm presupusa stare de lucruri prin propoziția R, atunci, în mod evident, nu vom avea nici o tentație și nici un pretext pentru a face un enunț „solipsist". Corpul meu - care în acest caz n-ar putea însemna nimic altceva decât „corpul M" - ar fi încă unic prin aceea că el ar apărea întotdeauna dintr-o perspectivă particulară (cu un spate invizibil, etc.), dar n-ar mai fi unic prin aceea că n-ar mai fi singurul corp de a cărui stare depind proprietățile tuturor celorlalte date. Și numai această ultimă caracteristică era aceea care a dat naștere concepției egocentrice. Îndoiala filosofică cu privire la „realitatea lumii externe" a apărut din argumentul că nu avem nici o cunoaștere a acestei lumi altfel decât prin percepție, adică, prin intermediul organelor de simț ale corpului meu.

Dacă acest lucru nu mai este adevărat, dacă datele depind și de alte corpuri O (care diferă de M numai în privința anumitor aspecte empirice, dar nu *în principiu*), atunci nu va mai exista nici o justificare pentru a numi datele „ale mele"; alți indivizi O vor avea același drept pentru a fi considerați deținătorii sau proprietarii datelor senzoriale respective. Scepticul se teme că celelalte corpuri O n-ar putea fi nimic altceva decât imagini datorate „spiritului" care aparține corpului M, pentru că totul pare să depindă de starea acestuia din urmă; dar în împrejurările descrise există o simetrie perfectă între O și M; cerința egocentrică dispare.

Probabil că îmi veți atrage atenția asura faptului că împrejurările pe care le-am descris sunt ficțiuni, că ele nu se întâlnesc în lumea

noastră reală, astfel încât, în această lume, din nefericire, cerința egocentrică este repusă în drepturi. Răspund că vreau să întemeiez argumentul meu numai pe faptul că deosebirea dintre cele două lumi este doar empirică, adică, propoziția P se întâmplă să fie adevărată doar în lumea reală în măsura în care experiența noastră se petrece. Acest lucru nu mi se pare să fie incompatibil nici cu legile cunoscute ale naturii; probabilitatea pe care aceste legi o dau falsității lui P nu este zero.

Acum, dacă suntem totuși de acord că propoziția Q trebuie să fie considerată identică cu P, (ceea ce înseamnă că „al meu" trebuie să fie definit prin referire la M), cuvântul „pot" din Q va indica posibilitatea *empirică*. În consecință, dacă un filosof încearcă să utilizeze Q ca bază a unui anumit gen de solipsism, el va trebui să fie gata să vadă că întreaga sa construcție va fi falsificată de anumite experiențe viitoare. Dar acest lucru este exact ceea ce adevăratul solipsist *refuză* să facă. El susține că nici o experiență nu ar putea să-l contrazică, pentru că aceasta ar avea întotdeauna, în mod necesar, caracterul specific de a fi o experiență pentru-mine, ceea ce poate fi descris prin „cerința egocentrică". Cu alte cuvinte, el este destul de conștient că solipsismul nu se poate baza pe Q atâta vreme cât Q este, prin definiție, nimic alceva decât un alt mod de a exprima P. De fapt, solipsistul care formulează enunțul Q atașează o semnificație diferită acelorași cuvinte; el nici nu vrea să aserteze P, ci intenționează să spună ceva complet diferit. Diferența este dată de expresia „al meu". El nu vrea să definească pronumele pesonal prin referire la corpul M, ci îl folosește într-un mod mult mai general. Ce semnificație dă el propoziției Q?

Să examinăm această *a doua* interpretare care poate fi dată lui Q.

Idealistul sau solipsistul care spune „Pot simți numai propria mea durere" sau, mai general, „Pot fi conștient doar de datele propriei mele conștiințe", crede că rostește un adevăr necesar, evident prin sine, pe care nici o experiență posibilă nu-l poate forța să-l sacrifice. El va trebui să admită posibilitatea unor împrejurări precum acelea pe care le-am descris în cazul lumii noastre imaginare; dar, va spune el, chiar dacă eu simt durere de fiecare dată când este lovit corpul Q, nu voi spune niciodată „Eu simt durerea lui O", ci întotdeauna „Durerea mea se află în corpul lui O".

Nu putem declara că acest enunț al idealistului este *fals*; el este doar un mod diferit de a adapta limbajul nostru la noile

împrejurări imaginate, iar regulile limbajului sunt, în principiu, arbitrare. Dar, desigur, anumite utilizări ale limbajului nostru se pot recomanda ele însele ca fiind practice și bine adaptate; altele pot fi considerate drept înșelătoare. Să examinăm din acest punct de vedere atitudinea idealistului.

El respinge propoziția noastră R și o înlocuiește cu alta:

„Eu pot simți în egală măsură atât durerea din alte corpuri cât și durerea din propriul meu corp." (S)

El vrea să insiste că orice durere care este simțită trebuie să fie considerată durerea mea, indiferent de corpul în care este simțită, și pentru a afirma acest lucru el spune:

„Eu *pot* simți numai durerea *mea*". (T)

Propoziția T este, în măsura în care sunt înțelese cuvintele, identică cu Q. Am folosit semne ușor diferite prin aceea că am tipărit cuvintele „pot" și „mea" cu caractere italice pentru a arăta că, atunci când sunt folosite de solipsist, aceste două cuvinte au o semnifiație care este diferită de semnificația pe care ele au în Q atunci când interpretăm Q ca având aceeași semnificație cu P. „Durerea mea" nu mai înseamnă în T „durere în corpul M", pentru că, în conformitate cu explicația solipsistului, „durerea mea" poate fi și în alt corp O; astfel încât trebuie să întrebăm: ce semnifică aici pronumele „mea"?

Este ușor de înțeles că el nu semnifică *nimic*; este un cuvânt inutil care ar putea la fel de bine să fie omis. „Eu simt durerea" și „Eu simt durerea mea" trebuie să aibă, conform definiției solipsistului, semnificație identică; cuvântul „mea", prin urmare, nu are nici o funcție în propoziție. Dacă el spune „Durerea pe care o simt este durerea mea", el rostește o simplă tautologie, pentru că el a declarat că, oricare ar fi împrejurările empirice, nu va permite niciodată ca pronumele „al tău" sau „al lui" să fie utilizate în legătură cu „Eu simt durerea", ci întotdeauna pronumele „meu". Această stipulare, fiind independentă de fapte empirice, este o regulă logică și, dacă este urmată, T devine tautologie; cuvântul „pot" din T (împreună cu „numai") nu denotă imposibilitata empirică, ci imposibilitatea *logică*. Cu alte cuvinte, nu ar fi o propoziție falsă, ci ar fi un *nonsens* (interzis din punct de vedere gramatical) să spunem „Eu pot simți durerea altcuiva". O tautologie, fiind negația unei contradicții, este ea însăși lipsită de semnificație, în sensul că ea nu spune nimic, ci doar indică o regulă de folosire a cuvintelor.

Noi inferam că T, care este a doua interpretare a lui Q, adoptată de solipsist și formând baza argumentului său, este lipsită de semnificație în sens strict. Ea nu spune absolut nimic, nu exprimă nici o interpretare a lumii sau o concepție despre lume; ea doar introduce un mod straniu de a vorbi, un gen grosolan de limbaj, care așează indexul „al meu" (sau „conținut al conștiinței mele") la orice, fără excepție. Solipsismul este un nonsens pentru că punctul său de pornire, cerința egocentrică, este lipsit de semnificație.

Cuvintele „eu" și „al meu", dacă le folosim în raport cu prescripția solipsistului, sunt absolut goale, simple podoabe ale vorbirii. N-ar mai fi nici o deosebire de înțeles între aceste trei expresii, „Eu simt durerea mea", „Eu simt o durere" și „Există o durere". Lichtenberg, minunatul fizician și filosof din secolul al XVIII-lea, a declarat că Descartes nu a avut dreptate să-și înceapă filosofia sa cu propoziția „Eu gândesc" în loc să spună „El gândește". Așa cum n-ar avea nici un sens să vorbim despre un cal alb dacă nu ar fi logic posibil ca un cal să nu fie alb, tot așa nici o propoziție care conține cuvintele „eu" sau „al meu" nu ar fi propoziție cu semnificație dacă nu am putea să înlocuim aceste cuvinte cu „el" sau „al lui" fără a vorbi fără sens. Dar o asemenea substituire este imposiblă într-o propoziție care pare să exprime cerința egocentrică sau filosofia solipsistă.

R și S nu sunt explicați sau interpretări diferite ale unei anumite stări de lucruri pe care noi o descriem, ci, pur și simplu, formulări verbale diferite ale acestei descrieri. Este de importanță fundamentală să înțelegem că R și S nu sunt două propoziții, ci una și aceeași judecată exprimată în două limbaje diferite. Solipsistul, respingând limbajul lui R și insistând asupra limbajului lui S, a adoptat o terminologie care face ca Q să aibă un caracter tautologic, o transformă în T. Astfel, pentru el este imposibil să verifice sau să falsifice propriile sale enunțuri; el însuși le privează de semnificație. Prin refuzul de a se folosi de oportunitățile (pe care i le-am arătat) pentru a face ca enunțul „Eu pot simți durerea altcuiva" să aibă semnificație, el pierde în același timp oportunitatea de a da semnificație propoziției „Eu pot simți numai durea mea".

Pronumele „al meu" indică *posesia*; noi nu putem vorbi despre „proprietarul" unei dureri – sau orice alt dat senzorial – cu excepția cazurilor în care expresia „al meu" poate fi folosită cu semnificație, și anume, acolo unde prin substituirea lui „al meu" cu „al lui" sau „al tău" am obține descrierea unei stări de lucruri posibile. Această

condiție este îndeplinită dacă „al meu" este definit ca referindu-se la corpul M și, de asemenea, ar fi îndeplinită dacă aș fi de acord să numesc „corpul meu" orice corp în care pot simți o durere. În lumea noastră reală aceste două definiții se aplică la unul și același corp, dar acesta este un fapt empiric care ar putea fi diferit. Dacă cele două definiții n-ar coincide și dacă o adoptăm pe cea de a doua, am avea nevoie de o lume nouă pentru a deosebi corpul M de alte corpuri în care aș putea avea senzații; expresia „al meu" ar avea semnificație într-o propoziție de forma „A este unul dintre corpurile mele, dar B nu este", dar ar fi lipsită de semnificație în enunțul „Eu pot simți durerea numai în corpul meu", pentru că acesta ar fi o tautologie.

Gramatica cuvântului „proprietar" este similară cu aceea a cuvântului „meu": el capătă sens numai acolo unde este logic posibil ca un lucru *să-și schimbe proprietarul*, și anume, acolo unde relația dintre proprietar și obiectul deținut este una empirică, nu una logică („externă", nu „internă"). Așadar, cineva ar putea spune „Corpul M este proprietarul durerii" sau „Acea durere este deținută de corpurile M și O". Probabil că a doua propoziție nu poate niciodată să fie afirmată ca adevărată în lumea noastră reală (cu toate că eu nu pot vedea de ce ea ar fi incompatibilă cu legile naturii), dar ambele ar avea sens. Semnificația lor ar trebui să exprime anumite relații de dependență între durere și starea anumitor corpuri, iar existența unor asemenea relații ar putea fi testată cu ușurință.

Solipsistul refuză să folosească cuvântul „proprietar" în acest mod. El știe că multe proprietăți ale datelor senzoriale nu depind deloc de nici un fel de stări ale corpurilor umane, și anume, toate acele regularități comportamentale care pot fi exprimate prin „legi fizice"; el știe, prin urmare, că ar fi greșit să spună „corpul meu este proprietarul a orice", așa că vorbește despre „sine", „eu" sau „conștiință" și o declară pe aceasta proprietara a orice. (Între altele, idealistul face aceeași greșeală atunci când afirmă că noi nu cunoaștem nimic altceva decât „aparențe"). Acesta este un nonsens deoarece cuvântul „proprietar", atunci când a fost folosit în acest fel, și-a pierdut semnificația. Afirmația solipsistă nu poate fi verificată sau falsificată, ea va fi adevărată prin definiție, indiferent care ar fi fapele; ea constă, pur și simplu, din prescripția verbală de a adăuga expresia „deținut de mine" numelor tuturor obiectelor, etc.

Ca urmare, vedem că în cazul în care nu am preferat să numim corpul nostru proprietar sau purtător al datelor senzoriale - ceea

ce poate fi mai degrabă o expresie înșelătoare - trebuie să spunem că datele *nu au nici un proprietar* sau purtător. Această neutralitate a experienței - împotriva subiectivității acordate ei de idealist - este unul dintre cele mai importante aspecte ale adevăratului pozitivism. Propoziția „Întreaga experiență este experiență la persoana întâi" fie va însemna simplul fapt empiric că toate datele sunt dependente în anumite privințe de starea sistemului nervos al corpului M, fie va fi lipsită de semnificație. Mai înainte de a fi descoperit acest fapt fiziologic, experiența nu este deloc experiența „mea", ea își este suficientă sieși și nu „aparține" nimănui. Propoziția „Eul este centrul lumii" poate fi privită ca o expresie a aceluiași fapt și are semnificație numai dacă se referă la corp. Conceptul de „eu" este o construcție bazată pe același fapt și ne-am putea imagina cu ușurință o lume în care acest concept n-ar fi fost format, unde nu ar exista ideea unei bariere insurmontabile între ceea ce este înăuntrul Meu și ceea ce este în afară. Ar fi o lume în care evenimente precum acelea care corespund propoziției R și altele asemănătoare ar fi regula și în care faptele din „memorie" nu ar fi rostite așa cum sunt în lumea noastră reală. În aceste împrejurări, noi nu am fi tentați să cădem în „cerința egocentrică", iar propoziția care încearcă să exprime o asemenea cerință ar fi lipsită de semnificație în *orice* împrejurări.

*

* *

După ultimele noastre remarci va fi ușor să ne ocupăm de așa-numita problemă referitoare la existența lumii externe. Dacă, împreună cu profesorul Lewis (143), formulăm ipoteza „realistă" afirmând „Dacă toate mințile ar dispărea din univers, stelele ar continua însă să-și urmeze cursul", atunci va trebui să admitem imposibilitatea verificării ei, însă această imposibilitate este doar *empirică*. Și împrejurările empirice sunt astfel încât avem toate motivele pentru a crede că ipoteza este adevărată. Noi suntem la fel de siguri de ea pe cât suntem de cele mai bine fundamentate legi fizice pe care știința le-a descoperit.

De fapt, noi am arătat deja că există anumite regularități în lume despre care experiența arată că sunt complet independente de ceea ce se întâmplă cu ființele omenești pe pământ. Legile mișcării copurilor cerești sunt formulate în totalitate fără referire la vreun corp omenesc și *acesta este motivul* pentru care avem dreptate să susținem că ele își vor continua cursul după ce omenirea a dispărut

de pe pământ. Experiența nu ne arată nici o legătură între cele două feluri de evenimente. Observăm că evoluția stelelor nu este în nici un fel mai influențată de moartea oamenilor decât de erupția unui vulcan sau de o schimbare de guvern în China. De ce să nu presupunem că n-ar fi nici o deosebire dacă toate ființele vii de pe planeta noastră, sau chiar de pretutindeni din univers, ar fi exterminate? Nu poate fi nici o îndoială că, pe baza evidenței empirice, existența ființelor vii nu este o condiție necesară pentru existența restului lumii.

Întrebarea „Va continua lumea să existe după ce am murit?" nu are nici un sens dacă nu este interpretată ca și cum am întreba „Oare depinde existența stelelor etc. de viața sau moartea unei ființe omenești?", iar la această întrebare răspundem negativ pe baza experienței. Greșeala solipsistului sau a idealistului constă în respingerea acestei interpretări empirice și în căutarea unei teme metafizice în spatele ei; dar toate eforturile lor de a construi un nou sens al întrebării sfârșesc numai prin a o lipsi de cel vechi.

Se va observa că mi-am luat libertatea de a înlocui expresia „dacă toate mințile au dispărut din univers" cu expresia „dacă toate ființele vii au dispărut din univers". Sper că nimeni nu se va gândi că am schimbat înțelesul propoziției prin această substituție. Am evitat cuvântul „minte" pentru că eu consider că acest cuvânt semnifică același lucru ca și cuvintele „eu" sau „conștiință", pe care le-am considerat a fi atât de obscure și de periculoase. Prin ființe vii eu am înțeles ființe capabile de percepție, iar conceptul de percepție a fost definit numai prin referire la *corpuri* vii, la organisme fizice. Ca urmare, am fost îndreptățit să înlocuiesc „dispariția minților" cu „moartea ființelor vii". Dar argumentele sunt valabile pentru orice definiție empirică pe care cineva o poate alege pentru „minte". Vreau doar să arăt că, în conformitate cu experiența, mișcarea stelelor etc. este cât se poate de independentă de toate fenomenele „mentale", cum ar fi acela că te simți fericit sau trist, că meditezi, că visezi etc; și putem infera că evoluția stelelor n-ar fi influențată dacă aceste fenomene ar înceta să existe.

Dar este adevărat că această inferență ar putea fi verificată prin experiență? Acest lucru pare a fi imposibil din punct de vedere empiric, dar știm că este necesară doar posibilitatea logică de verificare. Și verificarea fără referire la „minte" este logic posibilă din cauza caracterului „neutral", impersonal, al experienței, fapt asupra căruia am insistat. Experiența primară, simpla existență a

unor date senzoriale ordonate, nu prespune un „subiect", sau un „eu" sau un „sine" sau o „minte"; ea poate avea loc fără nici unul dintre faptele care duc la formarea acestor concepte; ea nu este o experiență a cuiva. Nu este dificil să ne imaginăm un univers fără plante, animale și corpuri omenești (inclusiv corpul M) și fără fenomenele mentale la care tocmai m-am referit: ar fi cu siguranță o „lume fără minți" (pentru că, ce altceva ar putea merita decât acest nume?), dar legile naturii ar putea fi exact la fel ca acelea din lumea noastră reală. Noi am putea descrie acest univers în termenii experienței noastre reale (ar trebui doar să omitem toți termenii care se referă la corpuri omenești și emoții); și este suficient să vorbim despre el ca despre o lume a experienței posibile.

Ultimele considerații pot servi ca exemplu al uneia dintre tezele principale ale adevărului pozitivism: teza că reprezentarea naivă a lumii, aceea pe care o are omul de pe stradă, este absolut corectă; și că, după ce am arătat că problemele chinuitoare apar numai dintr-o descriere inadecvată a lumii cu ajutorul unui limbaj defectuos, soluția celor mai multe probleme filosofice constă în reîntoarcerea la această concepție elementară asupra lumii.

Traducere de
Constantin STOENESCU

Școala de la Viena și filosofia tradițională

(L'école de Vienne et la philosophie traditionelle, publicat pentru prima dată în vol. *L'unité de la Science: la Méthode et les Méthodes, Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie,* Paris, 1937)

Filosofia aparține secolelor, și nu momentului. În ea nu există actualitate. Pentru cine o iubește este o suferință să audă vorbindu-se de „folosofie modernă" sau „nemodernă". Așa-numitele curente filosofice la modă – fie că ele sunt difuzate într-o formă jurnalistică în publicul larg, fie că se predau într-o formă științifică în universități – sunt în raport cu dezvoltările calme și puternice ale filosofiei aproape ceea ce sunt profesorii de filosofie față de filosofi: primii sunt eruditi, cei din urmă înțelepți, primii scriu despre filosofie și luptă pe câmpurile de bătălie ale doctrinelor, cei din urmă filosofează.

Curentele filosofice la modă nu au vreun inamic mai redutabil decât filosofia, nici unul de care să se teamă mai mult. Atunci când ea se ridică într-un nou răsărit și își răspândește claritatea neîndurătoare, aderenții a tot felul de curente efemere tremură și se unesc împotriva ei strigând că filosofia este amenințată. Căci ei cred cu adevărat că nimicirea propriului lor mic sistem înseamnă ruina filosofiei însăși.

Adevăratul filosof este întotdeauna în mod esențial critic și, prin aceasta, opusul unui spirit pur speculativ; el aplică această critică propriilor sale opere atât de bine încât profesioniștii filosofiei nesocotesc și subapreciază adesea contribuția pozitivă a gândirii sale. Astfel ei văd în Kant pe „atotdistrugătorul" (Alleszermalmer), cu toate că critica sa la adresa metafizicii fusese cu adevărat blândă în comparație cu critica pătrunzătoare a lui Hume care, și ea, nu a fost cea a unui veritabil sceptic și cu atât mai puțin distrugerea filosofiei însăși.

Metafizicienii au acuzat adesea empirismul că este antifilosofic. De asemenea se reproșează adesea Școlii de la Viena că nu se compune din filosofi, ci din inamici ai filosofiei. Se spune că ideile acestei școli nu contribuie cu nimic la dezvoltarea și progresul filosofiei, ci tind mai degrabă să o desființeze. Ba chiar s-a spus că ele sunt un fenomen de degenerare, ca și alte manifestări ale culturii actuale.

Asemenea reproșuri par să-și găsească confirmarea într-un mare număr de afirmații ale unor membri ai Cercului de la Viena, în care se adoptă un ton disprețuitor la adresa filosofiei tradiționale. Unii dintre ei au chiar o antipatie accentuată față de cuvântul *filosofie*, pe care doresc să-l proscrie în folosul altor termeni cum este cel de *știință unitară*. Prin aceasta ei înțeleg să se considere pe ei înșiși nu drept filosofi, ci ca cercetători științifici. Cât de stranie ar fi atitudinea lor și în ciuda a ceea ce pot crede acești oameni, nu trebuie să se conchidă că ei lucrează pentru distrugerea filosofiei sau că propria lor gândire nu este de același gen cu aceea care a fost desemnată dintotdeauna prin termenul *filosofie*. Nu vom înceta, astfel, să-l socotim pe Pascal drept un cap filosofic autentic, deși el a scris: „A lua în derâdere filosofia, înseamnă a filosofa cu adevărat".

Acuzația de a trăda filosofia este ridicată împotriva noastră de adepții acelor curente filosofice la modă care identifică filosofia cu metafizica și care văd în cea din urmă țelul final al oricărei speculații filosofice. Aceste cuvinte au ațâțat spiritele în acești ultimi douăzeci de ani și le-au condus la atacuri pasionate și disprețuitoare împotriva noastră, cei care pretindem, este adevărat, că nu există metafizică[1].

În această privință, îmi voi permite doar să observ că negarea metafizicii este o atitudine veche, bine cunoscută istoricilor filosofiei, a cărui prioritate nu o revendicăm câtuși de puțin. A fost nevoie de o activitate neobosită de-a lungul a multor secole pentru a câștiga convingerea deșertăciunii metafizicii. Aruncând o privire în spate, observând evoluția milenară a gândirii occidentale, nouă ne este ușor să nu fim metafizicieni și nu avem nici un drept să fim mândri de acest lucru. Nu a învins metafizica și nu este mai presus de ea cel care continuă să o combată fără încetare, cel care se consideră drept *antimetafizic* mai degrabă decât *nemetafizic*, cel care folosește adjectivul *metafizic* nu doar pentru a desemna o anumită eroare, ci ca o expresie disprețuitoare, cel care caută în orice părere diferită de a sa o metafizică ascunsă nu pentru a demonstra falsitatea ei, ci pentru a o putea stigmatiza drept inferioară. Aceste gesturi arogante și aceste cuvinte răsunătoare nu fac decât să exprime teama de metafizică.

[1] Afirmația este derutantă. Autorul nu contestă, desigur, că există *sisteme metafizice*. El are în vedere evident, că pretenția acestor sisteme de a reprezenta o cunoaștere cu valoare obiectivă nu se susține, și, în acest sens, „nu există metafizică" (n.t.).

Ceea ce omul face în exces produce aproape întotdeauna un efect ridicol. Nu este, prin urmare, surpinzător că un asemenea antimetafizician propune cu cea mai mare seriozitate să se stabilească un *Index verborum prohibitorum* în care ar trebui puse toate cuvintele care se găsesc de cele mai multe ori în centrul discuțiilor metafizice, de exemplu *lume*, *suflet*, *ființă* etc. precum și însuși cuvântul *filosofie*, despre care am vorbit deja. Este într-adevăr o idee năstrușnică să vrei să-i conduci pe oameni spre adevăr făcându-i să se teamă de anumite cuvinte. Este adevărat că filosofii abuzează de un mare număr de cuvinte. Dar gândirea nu devine liberă atunci când le evită cu grijă, ci doar atunci când le desprinde de contextul lor tradițional, învățând să le folosească fără prejudecăți. Apărând anumite expresii și recomandând altele se crează, nu se suprimă, prejudecăți. Gândirea va fi înlănțuită de cuvânt în loc de a rămâne independentă de contingențele verbale. Trebuie doar ca semnificația cuvintelor să fie în mod clar fixată. Este o eroare să se creadă că apărarea anumitor expresii ar fi primul pas spre o asemenea determinare. Dimpotrivă, aceasta va sugera că expresiile care nu sunt aparate au deja o semnificație determinată; ceea ce este foarte primejdios.

Despre o propoziție sau despre un cuvânt izolat nu se poate spune niciodată că sunt „metafizice". Căci un cuvânt nu este la început nimic altceva decât un semn, o propoziție nimic altceva decât o suită de semne (sunete, litere etc.); contează doar modul cum sunt ele folosite. Aceiași suită de cuvinte poate fi folosită în mod empiric sau în mod metafizic. Înainte de a blama o expresie trebuie examinat îndeaproape ce folosire a avut în vedere autorul ei. Doar folosirea poate să fie una metafizică.

Dar când este ea metafizică? Ce semnificație are adjectivul *metafizic*? O frază este lipsită de sens atunci când nu exprimă nimic. Pentru a se determina sensul unei propoziții trebuie să fie indicate împrejurările în care se va spune că propoziția este *adevărată* și împrejurările care o vor face *falsă*. Este o gravă eroare să se creadă că o frază exprimă ceva dacă ea nu constă decât din cuvinte bine cunoscute, aranjate potrivit regulilor gramaticii lingvistice. Această eroare este sursa multor propoziții lipsite de sens. Dar pentru a genera acea lipsă de sens, care este caracteristică pentru *propozițiile metafizice*, trebuie să fie comisă o a doua eroare: trebuie să fie confundate problemele ce privesc sensul expresiilor cu problemele referitoare la fapte.

Cred că această explicație este în cel mai bun acord cu dezvoltarea istorică și cu cunoștințele actuale. Există, mai întâi, probleme ce se referă la existența sau inexistența anumitor fapte. Acestea sunt probleme de fapt care își găsesc întotdeauna răspunsul prin observație, adică prin experiențele vieții cotidiene sau ale științei. În al doilea rând, există probleme care nu primesc răspuns decât printr-o reflexie asupra felului cum exprimăm faptul. Acestea sunt *problemele privitoare la sens*. Ele sunt soluționate nu indicându-se fapte de observație, ci regulile gramaticii logice, reguli de care ne servim pentru a descrie realitatea. Toate problemele specific filosofice sunt de acest din urmă gen. Celelalte, problemele privitoare la fapte, sunt probleme specific științifice.

Diferența dintre aceste două specii de probleme este absolut netă; cu toate acestea este greu ca ele să fie distinse cu exactitate. Cei mai mulți filosofi au bănuit doar că problemele filosofice trebuie să fie tratate într-un mod deosebit, care este caracteristic pentru asemenea probleme, un mod care nu se aplică problemelor privitoare la fapte. În ceea ce privește cele din urmă, ei au recunoscut că doar experiența, bazată pe observație va decide asupra adevărului și falsității. În ceea ce privește problemele filosofice, ei își dădeau seama că ele nu pot fi soluționate în același fel. Cu toate acestea, le considerau deasemenea drept probleme referitoare la fapte și trebuiau să conchidă că faptele la care se raportau nu puteau fi cunoscute prin experiență. Astfel ei ajungeau la concluzia că aceste fapte sunt dincolo de experiență. Iată atitudinea metafizică[2].

Pentru a ilustra această confuzie tipică, pe care am descris-o, să examinăm puțin așa-numita problemă a „esenței ideilor", adică problema naturii conceptelor. Această „problemă platoniciană" poate fi socotită problema metafizică prin excelență. Ei bine, problemele referitoare la esența conceptelor sunt, în mod sigur, probleme logice; ele își pierd aparența misterioasă de îndată ce le recunoaștem ca

[2] Expresia *fapte* poate induce în eroare în acest context. Este neobișnuit dacă nu pur și simplu impropriu să se vorbească despre *fapte* care nu ar fi accesibile experienței. De obicei expresia este folosită pentru a desemna doar acele realități care sunt, cel puțin în principiu, accesibile experienței. Metafizicianul acceptă, adesea în mod tacit, presupoziția că există o realitate suprasensibilă, inteligibilă și pretinde că ne oferă o cunoaștere despre o asemenea realitate. Ar exista, așadar, din punctul lui de vedere o cunoaștere despre realitate, esențial diferită de cunoașterea despre *fapte* pe care o putem dobândi doar prin experiență. Metafizica ne-ar oferi o asemenea cunoaștere (n.t.).

atare. Este deasemenea evident că falsa interpretare a unor asemenea probleme drept probleme privitoare la fapte este responsabilă de eroarea ce constă în considerarea noțiunilor ca ființe cu o existență specifică („ideal", „superior").

Această falsă interpretare este cea care face din filosof un metafizician care pronunță fraze lipsite de sens. Forma aparentă și conținutul aparent al acestor fraze (adică reprezentările care li se atașează) sunt determinate în mod firesc de factori psihologici de natură în mod esențial emotivă și greu de controlat. Apărarea lor nu se poate face decât în mod dogmatic, argumentele obiective lipsind. Dogmatismul metafizicianului este, așadar, ceva secundar. El este inevitabil de îndată ce s-a produs această confuzie fundamentală între probleme de ordin logic și probleme privitoare la fapte. Ca logicieni, noi suntem mulțumiți că am descoperit paralogismul. Ne-am eliberat de un fel de îngrijorare, de neliniște chiar, cu privire la metafizică. Față de aceste sisteme ale trecutului noi manifestăm o înțelegere de ordin istoric; dogmele lor nu ne mai irită. Putem admira cu conștiința împăcată epocile mărețe ale unei omeniri care cercetând, comițând erori, face totodată dovada unei voințe profunde de a ajunge la adevăr.

Există însă gânditori care au devenit antimetafizicieni mai mult datorită iritării pe care le-o produc anumite dogme metafizice decât datorită descoperirii imposibilității metafizicii. Ei nu se bucură de această imposibilitate decât pentru că profită de ea în lupta împotriva adversarilor lor. Atitudinea lor nu este, așadar, pur obiectivă, ci emoțională. Refuz să fac cauză comună cu ei. Deasemenea ei sunt adesea nedrepți față de filosofia tradițională afirmând că ea nu este decât o simplă culegere de pseudoprobleme. Eu cred, dimpotrivă, că avem dreptul să fim mândri de faptul că ideile noastre sunt rezultatul unei îndelungate dezvoltări istorice a gândirii omenești. Istoricii filosofiei descriu mai întâi (și probabil nici nu pot proceda altfel) evenimentele cele mai izbitoare: marile strigăte de luptă, operele de seamă ale filosofilor. Dar cel care dorește să observe spiritul omenesc în dezvoltarea lui veritabilă trebuie să pătrundă mai în adâncime. Marile valuri de suprafață sunt agitate de furtuni trecătoare, curentele puternice nu sunt însă atinse, ele continuă să curgă liniștit în profunzime.

Unii dintre prietenii mei preferă să fie considerați drept oameni de știință mai degrabă decât drept filosofi. Ei acordă cea mai mare însemnătate caracterului științific al gândirii noastre și pretind că

teoriile noastre derivă din cunoașterea științifică și nu datorează nimic filosofiei tradiționale. Adesea ei își bat joc de ea și merg până la prohibirea cuvântului *filosofie* atunci când este vorba de caracterizarea propriilor lor lucrări (așa cum am remarcat deja), înlocuindu-l cu expresii lipsite de culoare și puțin estetice ca aceea de *știință unitară*. Această atitudine îmi apare drept una ce se sprijină pe o neînțelegere profundă. Este exact ca genul de empirism pe care îl profesăm este, în general, acceptat și promovat de spirite pe deplin familiarizate cu științele exacte și cu noua lor metodă. Dar aceasta ține de motive pur psihologice și nu ne autorizează să ștergem diferența care există între modul nostru de a pune și de a soluționa problemele și cel al unui fizician, biolog sau a unui sociolog, desemnând orice efort teoretic drept *știință*, pentru a evita cuvântul *filosofie*. Este de asemenea adevărat că empirismul epocii noastre își datorează inspirația hotărâtoare unor savanți din domeniul științelor exacte, lui Poincaré, Mach, Russell dar din acest fapt nu conchid că munca noastră trebuie să se numească *știință exactă* și nu *filosofie*; eu trag concluzia că acești savanți merită să fie numiți filosofi.

Se dă cel mai bine socoteală de dezvoltarea spiritului omenesc și de folosirea limbajului timp de douăzeci și cinci de secole dacă formulăm distincția dintre filosofie și cercetarea științifică în felul următor: filosoful încearcă să clarifice sensul enunțurilor noastre, savantul încearcă să decidă asupra adevărului lor. Sunt două atitudini cu totul diferite în modul de a pune problemele. În procesul efectiv al cunoașterii, aceste două atitudini sunt în mod firesc legate și dependente, căci nu se pot decide asupra adevărului unei afirmații fără a cunoaște ceva despre sensul ei, iar determinarea sensului ei presupune întotdeauna prinderea unor adevăruri. Dar în ciuda suprapunerii psihologice parțiale a celor două adevăruri, ele trebuie să constituie obiectul unei separări de principiu riguroase, deoarece corespund unor tipuri diferite de atitudini mentale (care pot de altfel să fie reunite într-o singură persoană), cea a filosofului și cea a cercetătorului științific. Diferența dintre explicația sensului (filosofie) și căutarea adevărului (știință) poate fi de asemenea formulată spunând: cea de a doua se străduiește să dea problemelor răspunsuri exacte, prima se străduiește să le formuleze într-un mod exact.

Ajunși în acest punct, îl vom recunoaște deîndată pe adevăratul părinte al filosofiei noastre. El nu este nici un om de știință, nici un logician, nici Comte, nici Frege, nici Poincaré, nici Russell, care sunt

cu toții verigi târzii ale unui lung lanț. El este Socrate. Este primul care i-a învățat pe discipolii săi arta de a formula întrebări corecte. De bunăvoie, el s-a situat în opoziție cu filosofii naturaliști de la Thales la Anaxagora, nu fiindcă ar fi subapreciat fizica, ci deoarece și-a dat seama că ea nu putea fi abordată cu mijloacele primitive ale acestor gânditori, în lipsa unui mod corect de a formula întrebările. Cu bună știință, el s-a opus metafizicienilor, adică Școlii din Elea, cărora le reproșa sensul pe care îl acordau cuvintelor ce figurau în întrebările lor cele mai importante, așa cum rezultă dintr-un pasaj al *Sofistului* lui Platon. În acest pasaj, vorbind despre predecesorii săi, Platon spune că s-au străduit să determine natura proprie a ființei, adică dacă ea este dual sau compusă din patru elemente; dimpotrivă, el dorea să știe ce anume voiau să spună atunci când afirmau că aceste lucruri constituie realitatea (§ 243). În același pasaj, îl face să spună pe Străin: „Întrucât așadar noi am intrat în nedumeriri, lămuriți-ne voi lucrurile, arătându-ne ce anume vreți să înțelegeți când vorbiți despre ceea ce este"[3]. Socrate a fost primul filosof adevărat. El nu a fost naturalist, așa cum au fost vechii ionieni. El nu a fost „om de știință și ziarist" cum au fost sofiștii, potrivit expresiei lui T.H. Gomperz. El nu a fost metafizician, așa cum au fost gânditorii din Elea. El nu a fost mistic, așa cum au fost pitagoricienii. El a fost însă un cercetător al sensului propozițiilor, cu deosebire al celor cu ajutorul cărora oamenii își judecă în mod reciproc comportamentul moral. El și-a dat seama într-adevăr că tocmai aceste propoziții, cele mai importante pe cât se pare pentru conducerea vieții, sunt cele mai incerte și cele mai dificile și că motivul este că propozițiilor morale nu li se dă nici un sens clar și univoc. De fapt lucrurile stau la fel și în zilele noastre, cu excepția sensului propozițiilor care sunt confirmate sau infirmate fără încetare de experiențele noastre cotidiene, adică privitor la cele care se referă la unelte, hrană, la nevoile și plăcerile existenței omenești. În chestiunile de ordin moral domnește, dimpotrivă, și astăzi aceiași confuzie ca și în vremea lui Socrate. Lucru confirmat fie și de o privire asupra stării actuale a omenirii. Iar o singură privire asupra metafizicii actuale arată că există propoziții în interiorul științei sau cel puțin la periferia ei care nu sunt încă înțelese de mulți oameni și asupra cărora nu există încă, poate, un acord unanim.

[3] Platon, *Sofistul*, trad. de Constantin Noica în Platon, *Opere* vol. VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, p. 350 (n.t.).

Cei mai mulți dintre aderenții filosofiei vieneze se ocupă de preferință sau în mod exclusiv de enunțuri de acest din urmă gen, adică de propoziții științifice și dintre acestea de propozițiile matematicii și ale științei exacte, care servesc drept model celorlalte științe[4]. De aici reprosul care le este adesea făcut că se ocupă exclusiv de aceste discipline și că sunt lipsiți de înțelegere pentru problemele ce privesc științele umaniste și ale vieții ca și, într-un sens general, pentru toate problemele privitoare la valori. A fost în mod deosebit blamată predilecția noastră față de logistică[5]. Ni s-a făcut reprosul de a voi să tratăm toate problemele cu ajutorul unei singure metode preconcepute și de a voi să le turnăm într-o formă matematică care nu le este adecvată. Dar, mai întâi, nu este exact să se spună că logistica este identică cu matematica; ar fi mai corect să se afirme că matematica este logistică deoarece ea este față de logică ceea ce este specia față de gen[6]. În afară de aceasta, logica nu este o metodă, ci un limbaj. Urmând exemplul lui Leibniz, noi considerăm folosirea acestui limbaj ca un instrument oriunde este el aplicabil. A ne blama pentru aceasta este tot atât de nerezonabil și de nedrept ca și a-l acuza pe Platon că și-a scris dialogurile în limba greacă.

Într-adevăr, Școala de la Viena se comportă față de problemele privitoare la valori și la morală în același fel ca și filosofia lui Socrate. Pentru ea, etica este o sarcină filosofică și ea știe că o clarificare a concepțiilor morale este infinit mai importantă pentru om decât toate problemele teoretice. Există, desigur, mult mai multe lucrări consacrate analizei conceptelor matematice și fizice decât conceptelor etice. Dar acest lucru nu are nici o însemnătate de principiu. El se explică cu deosebire prin două cauze de ordin psihologic. Prima constă în faptul că oamenii care posedă aptitudinile necesare pentru clarificarea conceptelor, datorită tocmai acestor aptitudini logice, au devenit în general cercetători în domeniul științelor exacte și s-au cantonat aici. Al doilea motiv psihologic, care explică neglijarea

---

[4] Aceasta este o caracterizare corectă a punctului de vedere general acceptat pe atunci de autorii care se îndeletniceau cu analiza limbajului științei. Acceptarea științei exacte ca sistem de referință privilegiatîn cercetarea cunoașterii științifice este însă contestată, astăzi, chiar de unii filosofi ai științei (n.t.).

[5] Termen folosit în epocă, îndeosebi în literatura de limbă franceză, pentru a desemna logica nouă inaugurată de cercetările lui G. Frege și B. Russell (n.t.).

[6] Premisa nemărturisită a acestor afirmații este supoziția că realizarea programului logicist de reducere a matematicii la logică ar fi neproblematică (n.t.).

filosofiei morale, constă în starea de confuzie a conceptelor etice și mai ales, psihologice. Într-adevăr, nu se poate preciza sensul judecăților de valoare morală fără a se fi clarificat multe propoziții psihologice, ceea ce face extrem de dificilă incertitudinea lamentabilă a noțiunilor fundamentale ale acestei științe și îi sperie pe toți aceia care nu sunt satisfăcuți decât de rezultate perfect riguroase. În principiu însă, eforturile noastre sunt îndreptate în egală măsură spre probleme de etică și de matematică, în egală măsură spre enunțurile îndoielnice ale vieții ca și spre cele ale științei. Iată de ce nu sunt de acord cu anumiți susținători ai empirismului nostru care doresc să identifice filosofia cu logica științei. Căci dacă cuvântul *logică* poate să fie la locul său, nu ne este îngăduit să adăugăm termenul *știință* pentru a-i limita înțelesul, ca și cum problemele vieții cotidiene nu ar fi accesibile unei tratări filosofice și demne de o asemenea tratare. La urma urmelor, este bine și corect ca astăzi termenul *logică* să fie ridicat la rangul de a desemna tot ceea ce are legătură cu filosofia, căci domeniul filosofiei are o extensiune tot atât de largă ca și *Logos*-ul, discursul, verbul.

Traducere de
Mircea FLONTA

ADDENDA – Despre sensul vieții

(*Vom Sinn des Lebens,* publicat pentru prima dată în revista *Symposion,* I, 1927)

Nu toți oamenii sunt tulburați de întrebarea cu privire la sensul vieții. Unii, nu cei mai nefericiți, au sufletul copilului care nu își pune *încă* întrebarea; alții *nu mai* întreabă, ei s-au dezobișnuit să se întrebe. Între ei stăm noi, cei ce caută. Noi nu putem reveni pe treapta celui naiv, care nu a privit încă viața cu ochii întunecați de presimțirea tainelor, și nu vrem să ne întovărășim cu cei obosiți și blazați, care nu mai cred într-un sens al existenței deoarece nu mai pot să găsească unul în propria lor existență.

Cel care nu a atins țelurile spre care a năzuit în tinerețea sa și nu a găsit o compensație, acela poate să deplângă lipsa de sens a propriei sale vieți. El poate însă crede într-un sens al existenței în genere și că îl găsește întotdeauna acolo unde un altul și-a atins țelurile. Dar cel care a smuls sorții înfăptuirea țelurilor sale și găsește apoi că ceea ce a înfăptuit nu era atât de prețios cât părea să fie, că el a căzut oarecum victimă unei iluzii, acela va sta în fața întrebării cu privire la valoarea vieții cu totul nedumerit. Și ca un pustiu întunecat va sta în fața lui gândul că totul este nu numai trecător, ci și că, în esență, totul este deșertăciune.

Cum putem, oare, descoperi în vicisitudinile desfășurării unei vieți omenești, ca și în mersul năucitor al istoriei un sens unitar? Existența ne poate apărea drept un covor viu colorat sau ca un văl cenușiu: la fel de greu este însă să desfășurăm pânza care adie în bătaia vântului în așa fel încât sensul ei să devină evident. Întregul fâlfâie deasupra noastră și pare să fi dispărut înainte de a putea da socoteală de el.

De unde vine contradicția ciudată și anume aceea că înfăptuirea și delectarea nu pot să se reunească în ceva care are cu adevărat sens? Nu pare să domnească aici, oare, o lege de neînlăturat a naturii? Omul își propune țeluri și, în timp zboară spre ele, îl însuflețește, ce-i drept, nădejdea dar în același timp îl consumă neplăcerea nevoii nesatisfăcute. Dacă țelul este însă atins, după ce

sentimentul triumfului se pierde, urmează inevitabil senzația pustiului. Persistă un sentiment al golului care, așa se pare, poate fi înlăturat abia prin apariția dureroasă a unei noi nevoi, prin propunerea unor țeluri noi. În acest fel jocul începe din nou, iar existența pare să trebuiască a fi o pendulare fără răgaz între durere și plictiseală, care își găsește, în cele din urmă, sfârșitul în neantul morții. Acesta este vestitul demers de gândire pe care Schopenhauer l-a pus la temelia concepției sale pesimiste despre viață. Nu este cu putință oare, să scăpăm într-un fel oarecare de el?

Se știe cum a încercat bunăoară Nietzsche să depășească acest pesimism. Mai întâi prin refugiul în artă: contemplă lumea ca o apariție de natură estetică, ne cheamă el, și ea va fi întotdeauna justificată! Apoi, prin refugiul în cunoaștere: privește viața drept un experiment al celui ce năzuiește spre cunoaștere și lumea va deveni cel mai potrivit laborator! Dar Nietzsche s-a distanțat din nou de aceste puncte de vedere; în cele din urmă arta nu a mai fost cuvântul său magic, și nici știința, nici frumusețea, nici adevărul. Ar fi greu să se exprime într-o formulă scurtă în ce anume a văzut sensul vieții acel Nietzsche devenit mai înțelept, cel care a scris *Zarathustra.* Căci dacă s-a spus că valoarea ultimă a vieții a devenit acum *viața însăși,* prin aceasta nu s-a spus, în mod evident, nimic clar și nu s-a găsit expresia potrivită pentru adevărul profund pe care el l-a întrezărit sau cel puțin l-a bănuit. El și-a dat seama că viața nu are sens atâta timp cât ea stă pe deplin sub domnia țelurilor.

Într-adevăr nu vom găsi niciodată un sens ultim în existență, dacă o vom privi doar din punctul de vedere al țelului.

Nu știm însă dacă greutatea țelurilor a apăsat vreodată asupra genului omenesc atât de greu ca și în prezent. Prezentul se închină în fața muncii. Muncă înseamnă însă a acționa năzuind spre un scop, înseamnă orientare spre un țel. Transpune-te în învălmășeala unei străzi animate dintr-un mare oraș și închipuie-ți că i-ai opri pe cei care se revarsă unul după altul și le-ai striga: „Încotro te îndrepți atât de grăbit? Ce ai atât de important de făcut?" Și dacă ai fi atins țelul următor și te-ai întreba mai departe cu privire la sensul acestui țel și mai departe la sensul țelurilor tale în general – atunci te-ai izbi aproape întotdeauna, după puține verigi ale lanțului, de țelul care este conservarea vieții, câștigarea pâinii. Și de ce, oare, să conservăm viața? La această întrebare ai putea rareori să desprinzi un răspuns inteligibil din lămuririle pe care le-ai primi.

Și totuși, un răspuns va trebui să fie găsit. Căci simpla ființare, existența ca atare, nu are în mod sigur valoare, ea trebuie să aibă

și un conținut și numai în aceasta poate să stea sensul vieții. Ceea ce umple însă aproape în întregime realitatea zilelor noastre sunt activități ce servesc conservării existenței. Cu alte cuvinte: conținutul existenței îl constituie munca necesară pentru a exista. Ne învârtim astfel în cerc; în acest fel nu ne apropiem de deslușirea unui sens al vieții. Iar lucrurile nu stau mai bine dacă în loc de a ne îndrepta privirea spre munca însăși ne-o îndreptăm spre roadele muncii. Cea mai mare parte a produselor ei servește din nou anumitor munci și prin aceasta, în mod indirect prelungirii vieții, iar o altă parte însemnată este cu siguranță *kitsch* lipsit de sens. Rathenau aprecia, dacă nu mă înșel, această ultimă parte drept o treime a întregii producții. Cât de mult ar mai rămâne aici drept ceva cu sens? Iar oricare din produsele muncii nu vor putea deasemenea să aibă vreodată valoare ca atare, ci numai în măsura în care umplu și îmbogățesc într-un fel viața, ceea ce înseamnă a-i transpune pe oameni în stări și activități care au valoare. Starea celui ce muncește nu poate fi de acest fel, căci noi înțelegem prin muncă - luând conceptul în generalitatea lui filosofică - tocmai acea activitate care va fi întreprinsă doar în vederea înfăptuirii unui anumit țel. Trăsătura caracteristică a muncii este, așadar, aceea că ea își are țelul în afara ei, că ea nu este prestată drept un scop în sine. Teoriile care situează munca pur și simplu în centrul existenței și năzuiesc să o ridice la rangul de cel mai înalt țel al acesteia trebuie să fie greșite, căci orice activitate pe care o numim *muncă* este ca atare doar mijloc, ea nu își primește valoarea decât din țelurile ei.

Miezul și valoarea ultimă a vieții poate să stea doar în asemenea stări care există pentru sine, în cele care își găsesc împlinirea în ele însele. Asemenea stări ne sunt, ce-i drept, date în senzații de plăcere, în cele în care se stinge satisfacerea unei porniri și de care este întovărășită satisfacerea oricărei dorințe. Dacă am voi însă să derivăm valoarea vieții din aceste momente în care hărțuiala vieții se oprește pentru o clipă, atunci vom fi prinși de îndată în acel demers de gândire al lui Schopehauer care ne dezvăluie nu sensul, ci lipsa de sens a vieții.

Nu, viața nu înseamnă mișcare și acțiune, și dacă este să găsim un sens în ea, atunci trebuie să căutăm *activități* care își au țelul și valoarea în ele însele, independent de orice țeluri exterioare lor, așadar în activități care nu sunt *muncă* în semnificația filosofică a cuvântului. Dacă există asemenea activități atunci în ele sunt conciliate cele ce par exterioare unele altora, mijlocul și scopul, activități în care acțiunea și succesul se contopesc, atunci am găsit țeluri în

sine care sunt mai mult decât simple obiective ale activității, puncte în care existența își găsește un repaus. Ele singure sunt capabile să preia rolul unui conținut autentic al vieții.

Există într-adevăr asemenea activități. Trebuie să le numim, dacă suntem consecvenți, *joc,* căci acesta este numele pentru acțiunea liberă, lipsită de o finalitate exterioară, pentru acțiunea care își are țelul în ea însăși. Doar că trebuie să luăm cuvântul *joc* în sensul său larg, autentic, în semnificația lui filosofică, într-un sens mai adânc decât cel care i se conferă în viața cotidiană. Prin aceasta nu îi împrumutăm o semnificație nouă, surprinzătoare, ci reluăm doar ceea ce a fost clar cel puțin unui spirit mare, care a surprins esența omenescului cu privirea poetului, adică în adevărul ei adânc. Căci Friedrich Schiller așternea, în scrisorile sale cu privire la educația estetică a omului, următoarele rânduri: „... pentru a o spune o dată: omul se joacă numai acolo unde este om în întreaga semnificație a cuvântului și el este acolo pe de-a-ntregul om unde se joacă. Această propoziție, care pare, poate, în acest moment paradoxală, va primi o semnificație mare și profundă abia atunci când vom ajunge până acolo încât să o aplicăm dublei seriozități a datoriei și a destinului. Ea va susține întregul edificiu al artei estetice și al artei mult mai dificile a vieții. Această propoziție apare surprinzătoare doar în știință; de mult ea a trăit și a acționat în artă și în sentimentele grecilor, maeștri ei cei mai proeminenți, doar că ei au transpus în Olimp ceea ce trebuia să se înfăptuiască pe pământ. Conduși de adevărul acestei propoziții, ei au făcut să dispară de pe frunțile zeilor fericiți, atât seriozitatea cât și munca care brăzdau obrajii muritorilor, ca și voluptatea vană care netezește fața goală de expresie, i-au făcut pe cei veșnic mulțumiți liberi de cătușele oricărui țel, oricărei datorii, oricărei griji și au făcut din inactivitate și din nepăsare destinul de invidiat al divinităților: un nume omenesc pentru existența cea mai liberă și mai sublimă..."

Acestea sunt cuvinte înalte ce străbat din lumea poetului într-o lume apăsată de griji și sună în lumea noastră în cele mai multe urechi drept unele nepotrivite timpului. Poetul vede starea de perfecțiune divină drept accesibilă oamenilor dacă toate activitățile lor ar deveni joc senin, dacă toate zilele lor de lucru ar deveni zile de sărbătoare. Doar în măsura în care omul are parte de această perfecțiune, doar în ceasurile în care viața îi zâmbește fără cutele severe ale țelurilor, este el cu adevărat om. Și tocmai spre acest adevăr ne conduce și considerația mai sobră: doar în joc se dezvăluie sensul existenței.

Nu ne duce, oare, acest gând într-o lume a visărilor, nu ne desface el de orice legătură cu realitatea și nu am pierdut noi, oare, de sub picioare pământul vieții de fiecare zi, deoarece problema vieții este, potrivit naturii sale, o problemă cotidiană? În realitatea aspră, cea a prezentului, pare să nu existe loc pentru asemenea visuri; pentru timpurile noastre, pentru popoarele globului chinuite de război, pare să nu fie posibilă o altă soluție decât cuvântul *muncă* și pare să fie iresponsabil de a o vorbi de rău.

Nu trebuie să uităm, cu toate acestea, că înfăptuirea pe care ne-o cere ceasul este muncă doar într-un sens economic, adică activitate creatoare care duce la producerea de bunuri. Nu există însă o opoziție ireconciliabilă între joc, în sensul filosofic, și muncă, în înțelesul economic al cuvântului. Jocul înseamnă pentru noi acea activitate care este realizată drept scop în sine, independent de efectele și urmările sale. Nu există nimic care să împiedice ca aceste efecte să fie de natură utilitară. Sunt ele de o asemenea natură, cu atât mai bine; acțiunea rămâne joc deoarece își are valoarea în sine. Din ea pot să rezulte tot așa de bine bunuri valoroase ca și dintr-o acțiune neagreabilă îndreptată spre scop. Cu alte cuvinte: și jocul poate să fie creator de bunuri, succesul său poate să coincidă cu cel al muncii.

Acestui concept al jocului creator îi va reveni un mare rol în filosofia vieții a viitorului. Pentru ca omenirea să supraviețuiască și să progreseze în condițiile unor activități de felul jocului, acestea trebuie să fie creatoare de bunuri, ceea ce este necesar trebuie într-un fel să fie produs prin ele. Iar acest lucru este cu putință deoarece jocul nu înseamnă inactivitate. Cu cât vor deveni mai multe activități jocuri în sens filosofic, cu atât va fi prestată mai multă muncă în sens economic, cu atât mai multe valori vor fi create în societatea omenească. Acțiunea omenească nu este muncă prin aceea că aduce roade, ci numai atunci când derivă din gândul la roadele ei și este dominată de acest gând.

Să aruncăm o privire în jurul nostru. Unde găsim, oare, joc creator? Cel mai luminos exemplu (care nu este, totuși, doar exemplu) îl avem în activitatea artistului. Activitatea sa, configurarea operei sale izvorâte din inspirație, este ea însăși desfătare și este în parte întâmplare dacă din ea iau naștere opere durabile. La avantajele pe care i le-ar aduce aceste valori și chiar la răsplata cuvenită, artistul nu are voie să se gândească în timp ce crează, altfel actul creator ar fi stânjenit. Nu lanțul de aur, imnul ce răsună din piepturi este recompensa ce răsplătește pe deplin! Așa simte poetul, așa simte artistul. Și oricine simte așa când înfăptuiește ceva este artist.

De exemplu, cercetătorul. Și *cunoașterea* este un joc pur al minții; lupta pentru adevărul științific reprezintă pentru el un scop în sine, el se bucură că își poate măsura forțele cu enigmele pe care i le oferă realitatea, cu totul nepreocupat de foloasele ce pot decurge de aici o dată (care însă, cum se știe, au fost din cele mai uimitoare tocmai în cazul unor descoperiri pur teoretice a căror utilitate practică nu a putut fi bănuită la început de nimeni). Cea mai înaltă binecuvântare se coboară tocmai asupra operei care a fost concepută drept rod al unei toane fericite a creatorului ei, în joc liber, fără evaluarea temătoare a efectelor pe care le-ar putea avea.

Firește că nu întreaga activitate a artistului sau gânditorului se subsumează conceptului jocului creator. Ceea ce este pur tehnic, simpla stăpânire a materialului, bunăoară amestecul culorilor în cazul pictorului, scrierea notelor în cazul compozitorului, toate acestea rămân trudă și muncă, ele sunt cojile și zgura care adesea se mai lipesc în realitate de joc. Adesea, nu întodeauna; căci pe treptele desăvârșirii orice execuție cu caracter practic poate să fie ori atât de mecanizată încât ea nu mai pătrunde câtuși de puțin în conștiință, ori să genereze atât de multă atracție și farmec încât devine ea însăși un joc artistic.

Iar acest lucru este valabil, în cele din urmă, și pentru acele acțiuni în care este produsă, nu știință și artă, ci ceea ce este strict necesar pentru supraviețuire, lucruri aparent cu totul lipsite de spirit. Aratul câmpurilor, țesutul stofelor, reparatul ghetelor, toate acestea pot deveni joc. În acest fel poate să sporească partea înfăptuirii artistice. Nu este cu totul neobișnuit ca omul care resimte atâta bucurie în asemenea activități să le uite scopul. Orice muncitor de calitate autentic poate cunoaște prin proprie experiență această transformare a mijlocului în scop în sine, o transformare care poate avea loc aproape în orice îndeletnicire și poate face din produsul ei și o operă de artă. Este bucuria activității ca atare, dăruirea și uitarea de sine; ele prefac munca în joc. Există, cum se știe, un mare vrăjitor căruia îi reușește aproape întotdeauna această prefacere: ritmul. Firește că el va acționa în mod desăvârșit numai acolo unde nu este introdus în mod exterior și intenționat în activitate, acolo unde el nu va fi unit artificial cu ea, ci unde se va dezvolta de la sine din esența lui și din forma lui naturală. Există munci în cazul cărora acest lucru nu este cu putință. Unlee sunt, potrivit naturii lor, în așa fel alcătuite încât rămân pentru totdeauna un rău și vor fi realizate întodeauna, cu excepția poate a oamenilor cu totul apatici și incapabili să simtă fericirea, fără chef și cu neplăcere. În cazul unor asemenea

munci vă sfătuiesc să considerați cu toată atenția roadele lor. Și se va constata întotdeauna că asemenea munci mecanice, executate cu blazare, degenerate, servesc în cele din urmă, doar la producerea *kitsch*-ului și a luxului gol. Așadar, gata cu ele! Firește că atâta timp cât economia noastră va fi orientată nu spre adevărata îmbogățire a vieții, ci spre simpla sporire a producției, nu vor putea fi micșorate asemenea activități și prin aceasta (deoarece ele sunt adevărate munci pentru sclavi) sclavia omenirii nu va putea scădea. O civilizație care susține însă prin muncă constrânsă de sclav adăposturi artificiale pentru fleacuri vanitoase trebuie să se suprime pe sine prin propria ei absurditate. Iar atunci vor rămâne doar activități care vor servi producerii culturii autentice. În ele locuiește însă un spirit care favorizează dezvoltarea lor ca jocuri adevărate.

Nu există măcar o lege a naturii care să se opună într-un fel unei asemenea dezvoltări a acțiunii care să o prefacă pe aceasta în scop în sine. Vorbind în mod principial, drumul spre înfăptuirea visului lui Schiller este liber. Gândul unei omeniri eliberate de toate țelurile care chinuie și de toate grijile care amenință, a uneia care se consacră în mod senin clipei este cel puțin unul care nu este contradictoriu, nu este de neconceput. Existența individului s-ar desfășura atunci ca și viața crinilor pe câmpii, potrivit cuvântului frumos și adânc al Bibliei.

În acest punct s-ar putea ridica obiecția că o asemenea viață ar fi echivalentă cu o recădere pe treapta cea mai joasă, în stadiul plantelor și animalelor. Căci acestea trăiesc pe deplin momentul, conștiința lor este limitată la un prezent scurt, ele cunosc durerea, dar nu grija. În opoziție cu ele, omul are privilegiu de a cuprinde în întinderea conștiinței sale mari spații de timp, durate de viață întregi, de a le trăi anticipativ și retrospectiv și prin aceasta el devine o ființă conștientă în cel mai înalt grad, una ce se opune restului naturii.

Se poate răspunde însă ușor acestei obiecții. Omul nu trebuie să piardă nimic din amploarea vieții sale; bucuria prezentului nu va deveni la el una oarbă și animalică, ci scăldată în lumina celei mai clare conștiințe. El nu scăpă amenințării scopurilor prin aceea că își bagă capul în nisip pentru a nu vedea viitorul, ci acest stă liniștit și clar în față, în lumina speranței, tot așa cum stă și trecutul în spatele său, cu lumina amintirii. El poate scutura blestemul scopurilor și își poate elibera privirea de tulburarea grijii, fără a micșora caracterul binecuvântat al speranțelor sale. El vede clar înaintea lui și cele mai îndepărtate consecințe ale acțiunii sale, nu numai pe cele reale, ci și pe toate cele posibile. Dar nici un țel determinat nu stă ca

premisă necesară a ceea ce s-a înfăptuit, în așa fel încât întreg drumul urmat să fi fost lipsit de sens dacă acesta nu ar fi fost atins. Mai de grabă fiecare punct al întregului drum parcurs deja are propriul sens pentru sine, ca și o potecă în munte care oferă în fiecare loc priveliști sublime și cu fiecare cotitură noi desfășurări, fie că duce la un vârf, fie că nu. Anumite țeluri sunt firește necesare pentru a genera tensiunea care este necesară vieții. Căci și acțiunea ludică își fixează neîncetat obiective, cel mai clar în sport și competiție, care este de asemenea joc, atâta timp cât nu degenerează, bunăoară în adevărată luptă. Dar asemenea țeluri sunt inofensive, ele nu apasă în mod strivitor asupra vieții, ele nu o stăpânesc. Viața trece pe lângă ele, nu strică cu nimic dacă ele nu sunt atinse, căci ele pot fi tot timpul înlocuite cu altele. Trasee de viață ce stau sub domnia unor țeluri nemilos mari, sunt la fel ca și enigmele cu un cuvânt cheie pe care fie îl găsim, fie nu. O viață consacrată jocului va putea fi însă comparată cu un joc de cuvinte încrucișate fără sfârșit în care sunt găsite și legate unele cu altele mereu noi cuvinte, astfel încât pe măsură ce înaintăm va fi acoperită o suprafață tot mai mare, fără nici un alt țel decât cel de a înainta fără odihnă mai departe.

Cea din urmă eliberare a omului ar fi atinsă dacă în tot ceea ce face el s-ar dărui cu totul acțiunii însăși, însuflețit întotdeauna de iubirea pentru activitatea sa. Atunci scopul nu ar scuza niciodată mijloacele, atunci el ar putea să ridice la rangul celei mai înalte reguli a acțiunii sale propoziția: „Ceea ce nu merită să fie făcut de dragul lucrului însuși, nu voi face din nici un alt motiv!". Atunci viața ar avea cu adevărat sens până în cele din urmă ramificații ale ei, atunci a trăi ar însemna a sărbători sărbătoarea existenței.

Deja Platon a afirmat (în *Legile* 800 c) că oamenii ar trebui să facă din joc, cântec și dans, ca adevărate servicii divine, conținutul propriu zis al vieții. Dar poate atunci, deși între timp au trecut mult peste 2000 de ani, oamenii erau mai apropiați de o asemenea orânduire a veții decât astăzi. Este sigur că în prezent activitatea cotidiană poate fi justificată în mare măsură doar prin țeluri îndepărtate. În sine ea nu este plăcută și nu este justificată, iar divinizarea muncii ca atare, marea Evanghelie a epocii noastre industriale, este demascată ca idolatrie. Cea mai mare parte a vieții noastre, care este umplută de muncă îndreptată spre scop ce îi servește pe alții, nu are în sine nici o valoare, ci o primește abia prin relația cu ceasurile sărbătorești ale jocului, ceasuri pentru care munca crează doar mijloacele și condițiile preliminare.

Îndeplinirea rigidă a datoriei în serviciul unui țel îi face pe oameni în cele din urmă mărginiți și răpește acea libertate de care are nevoie fiecare pentru propria sa împlinire. Trebuie să putem respira în mod liber. Ia naștere astfel îndatorirea de a elibera cel puțin pentru zile, ceasuri, minute viața care este în întregul ei încătușată de țelurile utilului; iar aceste zile, ceasuri, minute, fie ele cât de puține, constituie conținutul pentru care există tot restul și pentru care este jertfit la nevoie tot restul. În fond, îi găsim întotdeauna gata pe oameni să ofere pentru un ceas plin de valoare restul lipsit de sens al vieții.

Cei care îi iubesc pe oameni și cei care îi educă, vizionarii și conducătorii, nu pot năzui la nimic altceva decât să confere sens cât mai multor trasee ale existenței. Creația unui John Ruskin a fost susținută de ideea că viața omului trebuie să se lase articulată drept un lanț de acțiuni sărbătorești, că viața cotidiană va putea primi sens în măsura în care ea se va umple până în cele mai mici amănunte cu frumusețe. Nu este posibil să ne trăim toată viața la suprafața luminoasă, dar trebuie cel puțin din timp în timp să ne ridicăm până la ea. Dacă nu este posibil să înfăptuim visul lui Schiller, va trebui, cu atât mai mult, să urmăm regula lui Goethe: „În timpul zilei muncă, seara oaspeți, săptămâni cenușii, sărbători vesele"[1]. În civilizația noastră, sărbătorile vesele nu sunt cu putință fără săptămâni amare, dar în nici o epocă nu este cu putință o viață durabilă fără bucurie și sărbători. O viață care este orientată doar spre țeluri îndepărtate pierde, în cele din urmă orice putere de creație. Ea seamănă cu un arc care este tot timpul încordat. În cele din urmă, el nu va fi capabil să trimită săgeata și, prin aceasta, tensiunea devine lipsită de sens. Munca și osteneala, atât timp cât nu au devenit ele însele joc prietenos, trebuie să îngăduie bucurie și joc; în aceasta constă sensul lor. Ele nu o pot însă face dacă omul a uitat să se bucure, dacă ceasurile sărbătorești nu se îngrijesc ca să fie păstrată conștiința a ceea ce este bucuria.

Să ne ferim însă să confundăm bucuria de care atârnă viața cu surogatul ei, simpla plăcere, acea voluptate plată despre care Schiller spunea că netezește fața goală de expresie a muritorului. Plăcerea istovește, în timp ce bucuria împrospătează; aceasta îmbogățește, aceea dă existenței o falsă găteală. Ce-i drept, amândouă ne abat de la munca de fiecare zi, ne îndepărtează de grijă, dar o fac în moduri diferite: plăcerea împrăștiindu-ne, bucuria aducându-ne.

[1] În original „Tages Arbeit, abends Gäste, sauere Wochen, frohe Feste" (n.t.).

Împrăștierea oferă spiritului o excitație trecătoare, fără adâncime și strălucire. Pentru bucurie este nevoie de mai mult, pentru aceasta este necesar un gând, un sentiment care îl pătrunde pe om în întregime, un entuziasm care îl face să plutească deasupra vieții cotidiene. Lăuntric se poate el bucura doar pentru lucruri care pun stăpânire pe întregul său eu; el trebuie să se dăruiască pe de-a-ntregul unui anumit lucru. Durerea este vorbită de bine pentru că ne face mai profunzi (poate deoarece nu se poate spune nimic altceva bun despre ea), dar bucuria autentică accentuează cu mult mai mult dimensiunea noastră interioară. Plăcerea este mai adâncă decât durerea de inimă, spune Nietzsche. Plăcerea pliază însă doar suprafața exterioară a inimii și o lasă tot atât de plată cât era mai înainte, o umple pe deasupra cu nisip, căci lasă în urmă un gust fad ca un semn al tulburării sufletești. Și tocmai prin aceasta o putem distinge de bucuria înaltă, care este afirmare a existenței ce conferă sens.

În această privință putem învăța de la *copil*. Înainte de a fi prins în plasa țelurilor, lui îi este străină munca ce se asociază cu grija, el nu are nevoie de distracție ca desprindere de munca de fiecare zi. Iar copilul este capabil tocmai de cea mai pură bucurie. Toate popoarele știu să cânte fericirea tinereții și aceasta este cu adevărat altceva decât o simplă născocire a poetului. Tinerețea nu este de fapt umbrită de norii negri ai țelurilor.

Și cu aceasta ajung la sâmburele a ceea ce doresc să spun aici.

Nu putem găsi un sens în toate manifestările vieții, în toată întinderea ei - cel puțin atâta timp cât visul lui Schiller despre perfecțiunea divină rămâne doar vis - ci sensul întregului este atins și adunat în puține scurte ceasuri de bucurie senină, în ceasurile jocului. Iar aceste ceasuri sunt mai dese în *tinerețe*. Nu numai că jocurile copilăriei sunt jocuri și în sensul filosofic al cuvântului, dar și tinerețea târzie, care cunoaște deja foarte bine țeluri și scopuri și a fost educată să le servească, nu stă pe deplin sub jugul lor, nu este fixată pur și simplu asupra lor, nu este pur și simplu preocupată de atingerea lor, atitudine care va fi mai târziu cea naturală. Mai degrabă tinerețea nu acordă atenție scopurilor; dacă unul va cădea, va fi fixat repede un altul. Țelurile sunt doar stimul pentru năvală și luptă, iar această excitație iubitoare de acțiune este adevărata împlinire a sufletului tânăr. Entuziasmul lui (el este în esență ceea ce grecii au numit *eros)* este dăruire pentru faptă, nu pentru țel. Această acțiune, acest tip de acțiune, este joc adevărat.

Dacă este în acest fel clar că ceea ce conferă sens nu se află niciunde într-o formă atât de pură și puternică ca în tinerețe, atunci de aici rezultă întrebări și indicații remarcabile. Tinerețea este prima fază a vieții și pare să fie fără noimă că sensul întregului va trebui să fie găsit doar la începutul ei. Căci potrivit concepției tradiționale, viața trebuie înțeleasă drept un proces evolutiv al cărei sens se dezvoltă și va trebui să fie, prin urmare, cel mai clar spre sfârșitul ei. Ce este în genere tinerețea? Potrivit părerii curente, ea este epoca lipsei de maturitate, cea în care corpul și mintea cresc: timpul în care se învață, în care se exersează toate capacitățile pentru ca omul să fie înarmat pentru muncă. Chiar și jocul tinereții apare din această perspectivă drept o pregătire pentru îndatoririle serioase ale vieții. Așa sunt privite lucrurile aproape întotdeauna și din acest punct de vedere este condusă întreaga educație: ea înseamnă pregătire pentru maturitate. Tinerețea apare astfel doar ca un mijloc pentru scopurile mai târzii ale vieții, ca perioadă necesară de inițiere, care nu ar avea un sens prin ea însăși.

Punctul de vedere pe care l-am câștigat este tocmai opusul acestei opinii. Rareori s-a observat cât de paradoxal este că timpul pregătirii apare ca partea cea mai dulce a existenței, iar vremea împlinirii, dimpotrivă, drept cea mai trudnică. Uneori totuși acest lucru a fost văzut. Mai întâi Rousseau, poate înaintea lui Montaigne, a descoperit valoarea proprie a tinereții. El îi avertizează pe pedagogi împotriva înjosirii vârstei tinere, drept simplu mijloc, a jertfirii bucuriei timpurii iscusinței mai târzii. S-ar cere, dimpotrivă, să umplem cu bucurie zilele tinereții de dragul lor. Acest gând a început în prezent să-și croiască cât de cât drum. Este o idee conducătoare a mișcării moderne a tineretului[2] că o existență nu trebuie să-și primească valoarea doar din viitor, ci că ea o poartă în sine. Într-adevăr, tinerețea nu este doar vremea creșterii, învățării, maturizării, a unei stări încă neîmplinite, ci, mai întâi, vremea jocului, a acțiunii care își are scopul în sine și, prin urmare, adevăratul purtător al sensului vieții. Cel care neagă acest lucru, cel care o vede doar ca introducere și preludiu al adevăratei vieți, acela comite aceiași greșeală ca și cea care a întunecat concepția medievală a existenței omenești, și anume împinge centrul de greutate al vieții înainte, în

[2] *Jugendbewegung* a fost o mișcare, cu mulți aderenți în tineretul german a anilor 1910-1930, care căuta să dea un nou conținut vieții prin excursii, teatru de amatori, dans popular și muzică populară (n.t).

viitor. Tot așa cum cele mai multe religii, nemulțumite cu viața pe pământ, sunt înclinate să deplaseze sensul existenței dincolo de ea, în viitor, omul tinde întotdeauna să considere orice stare, deoarece nici una nu este desăvârșită, doar ca o pregătire a uneia mai perfecte.

Pentru omul modern nu există îndoială că valoarea și țelul vieții trebuie să fie, ori cu totul și pe deplin în această lume, ori că el nu este în genere de găsit. Și dacă omul ar parcurge mii de vieți ce urmează una după alta, așa cum afirma învățăturile despre migrația sufletelor, aceasta nu ar absolvi gândirea de astăzi să caute în fiecare din aceste trepte ale existenței sensul lor propriu, specific, independent de treapta care precedă sau urmează, chiar dacă ar exista alte lumi, lumi ale metafizicii, omul prezentului nu ar avea dreptul să le socotească drept cele mai nobile, mai pline de sens și să disprețuiască nerecunoscător această lume. Acel sens al vieții pe care îl cunoaște poate să-l caute, așa cum îl cunoaște, doar în această lume.

Dar înăuntrul vieții el săvârșește aceiași greșeală ca și cea de mai înainte cu gândul la continuarea ei metafizică; din tinerețea neîmplinită, el împinge sensul vieții spre vârsta matură; la vârsta bărbăției el vede că nici acum nu este încă pregătit, că ființa și înfăptuirile sale nu sunt încă desăvârșite și împinge astfel sensul vieții încă mai departe așteptându-l de la liniștea și experiența bătrâneții. Dar când atinge într-adevăr această liniște, el deplasează sensul existenței din nou înapoi, în vremea acțiunii și năzuinței, dar aceasta este atunci ceva care a trecut pentru totdeauna și nu poate fi adus înapoi. Iar rezultatul este, în cele din urmă, că omul cade pradă, de-alungul întregii sale vieți, blestemului scopurilor. Căutarea fără răgaz în viitor și grijile pentru viitor sunt cele care își aruncă umbra asupra oricărui prezent și îi întunecă bucuria.

Dacă viața are însă un sens, el trebuie să stea în prezent, căci numai acesta este real. Nu există însă nici un motiv pentru care ar exista mai mult sens în prezentul târziu, în partea mijlocie sau târzie a vieții, decât în prezentul ei timpuriu, în prima ei parte care se numește *tinerețe*. Iar acum să reflectăm ce poate însemna de fapt *tinerețea* pentru noi în acest context. Adevărata ei natură nu am găsit-o în aceea că este preludiul și prima fază a vieții, ci mai degrabă în aceea că este vremea jocului, vremea activității realizată de dragul de a acționa. Și ne-a devenit clar că orice faptă, chiar și acțiunea creatoare a omului matur în forma ei cea mai desăvârșită, trebuie și poate să capete același caracter: ea devine joc, faptă care își are răsplata în ea însăși, căreia valoarea îi revine independent de scop.

De aici rezultă însă că *tinerețea,* în sensul nostru filosofic, nu trebuie să fie căutați de puțin mărginită la stadiile timpurii ale vieții, ci că ea este prezentă oriunde starea omului a atins un pisc, unde acțiunea lui a devenit joc, unde el este pe deplin dăruit clipei și faptei sale. Vorbim în acest caz de entuziasmul tinereții și aceasta este expresia corectă. Căci entuziasmul este întotdeauna tineresc. Căldura care ne face să ne înflăcărăm pentru un lucru, o faptă, un om și căldura tinereții sunt unul și același foc. Un om care pășește cu însuflețire la faptă este tânăr, este copil. Cea mai mare confirmare în această privință o reprezintă geniul, el este în mod conștient deplină copilărie. Orice adevărată măreție este deplină și adâncă inocență. Creația geniului este jocul copilului, bucuria lui este plăcerea pe care o resimte copilul în fața lucrurilor colorate. Încă bătrânul Heraclit a comparat spiritul creator cu un copil care se joacă, care ridică clădiri din pietricele și bușteni și apoi le dărâmă din nou. Cuvântul *tinerețe* nu înseamnă, așadar, pentru noi doar o anumită parte a vieții, un anumit interval de ani, ci o stare, un gen de participare la viață care nu are în esență nimic de a face cu anii și cu numărul lor.

Acum nu voi mai putea fi înțeles greșit dacă voi exprima, ca sâmbure a ceea ce vreau să spun, propoziția: *sensul vieții este tinerețea.*

Cu cât este încorporată mai multă tinerețe într-o existență, cu atât este ea mai valoroasă iar viața celui ce moare tânăr, cât ar fi trăit el de puțin, a avut sens. În conceptul tinereții, înțeles în acest fel, stă infinit de mult, infinit de mult poate fi căpătat de aici. Toate valorile existenței pot fi puse în relație cu el. În ceasurile mele de răgaz sunt ocupat cu elaborarea unei *filosofii a tinereții,* care trebuie să arate cum orice desăvârșire, în toate domeniile existenței omenești, și poate nu numai acolo, se suprapune cu conceptul tinereții.

Mai înainte se obișnuia să se grupeze valorile omenești în trei mari centre: frumosul, binele, adevărul. Lor li se lăsa să le corespundă cele trei facultăți ale simțirii, voinței și gândirii și cele trei zone ale culturii, arta, societatea și cercetarea. În toate aceste trinități poate fi pusă în evidență cu ușurință relația cu valoarea tinereții, în măsura în care se va demonstra în ce fel exercitarea acelor facultăți diferite devine, pe treapta cea mai înaltă, joc. Cu adevărat: în dăruirea pură simțirii pentru ea însăși găsim frumosul și arta; prin ridicarea pe treapta gândirii pentru ea însăși iau naștere cunoașterea și știința; iar cât privește binele el poate fi redus la o anumită armonie a pornirilor omenești prin mijlocirea căreia și viața devine un joc prietenos, fără lupte și rețineri neplăcute produse de porunci și interdicții amenințătoare, izvorâte din scopuri.

Frumosul și teoria frumosului sunt prin natura lor larg deschise unei considerări din punctul de vedere câștigat aici. Căci este de ajuns să pronunțăm doar cuvântul *tinerețe* și gândul *frumuseții* ne apare de la sine. Iar dacă se caută trăsătura care le unește ne lovim de conceptul ludicului, al armoniosului, a ceea ce este închis în sine, străin oricărui scop exterior. Iar vechea întrebare privitoare la relația dintre util și frumos va putea, pornind de aici, să primească o soluție simplă. Un obiect nu poate să apară frumos dacă nu este desprins de contextele nevoilor vieții. Condițiile sub care are loc o asemenea desprindere în realitate sunt legi ale frumuseții *naturale*. *Arta* posedă însă mijloace pentru a elibera în acest fel *orice* obiect, și de aceea nu există nimic care să nu poată fi făcut frumos prin modul ei de a înfățișa lucrurile. Că toate cele ce aparțin artei trebuie să fie înțelese pornind de la conceptul de joc ne-a fost clar de mult; acest lucru este valabil însă firește și pentru *delectarea* pe care ne-o oferă arta și este valabil, înainte de toate, în ceea ce privește semnificația frumosului pentru existența omenească. Frumusețea aparține prea mult sensului vieții deoarece fără ea aceasta ar fi prefăcută în nonsens. Căci frumosul, armonia liniilor și culorilor, a sunetelor, a mișcărilor sufletului este cea mai pură formă de manifestare a jocului, a caracteristicii distinctive a tinereții. Cu cât arta și opera de artă sunt mai tinere, cu atât mai mare este perfecțiunea lor; cu cât este mai vârstnică, mai pedantă, cu atât devine ea mai urâtă, mai lipsită de sens.

Dar cea mai mare frumusețe nu poate să stea niciodată în opera de artă, atâta timp cât ea se opune drept ceva artificial naturii și vieții. Căci delectarea cu frumosul artistic este un joc de mâna a doua prin mijlocirea unei opere, în calitatea ei de producție artificială. Frumusețea poate însă pătrunde în viața însăși fără a avea nevoie de vreo mijlocire. Dacă forma frumoasă a operei de artă se întinde asupra vieții, atunci este atinsă cea mai înaltă formă a frumuseții, iar forma operelor de artă, care înseamnă întoarcere de la viață sau un simplu apendice al vieții (cum o numește Nietzsche), devine de prisos. S-a spus pe bună dreptate (Wyneken): „Într-o lume perfectă nu ar mai exista artă". Și într-adevăr arta noastră, bine văzută, este doar nostalgie după natură, după o natură mai bună, o nostalgie care ar putea fi domolită doar printr-o viață plină de frumusețe. Nimeni nu a rostit acest adevăr cu mai mult foc decât strălucitul și fertilul filosof Guyan, care a murit în 1888, la vârsta de 33 de ani. Pentru el, este o mărginire inoportună și cu totul neesențială a artei ca ea să fie odihnă în lupta existenței și doar răsfrângere a

ceea ce ne pune în mișcare în viața reală. Este mai degrabă veșnica mâhnire a artistului că el nu se poate contopi cu întreaga plinătate a vieții, că el nu trăiește tot ceea ce înfățișează, că trebuie să se cufunde în contemplare și reprezentare. Țelul ar fi să preluăm frumusețea în întregime în viața activă. Atunci ea ar fi despovărată de acel rest al muncii îndreptate spre scop. despovărare fără de care în lumea noastră nu ia naștere vreo operă de artă, atunci frumusețea ar fi câștigat deplina ei participare la sensul vieții și existența noastră ar străluci într-o prospețime de nedescris a tinereții.

Faptul că tinerețea îmbogățește viața cu sens în măsura în care o umple cu frumusețe va fi recunoscut cu plăcere. Dacă eu afirm însă că ea o umple și cu *bine,* că etosul, că moralitatea vieții stă într-o relație nu mai puțin lăuntrică cu tinerețea și jocul, acest lucru va fi greu de crezut. Și totuși acest punct este cel mai important dintre toate. Căci eticul este adevăratul sâmbure al vieții, și aici va trebui să căutăm scopul ei cel mai adânc. Este însă opinia generală că tinerețea ar sta dincolo de bine și de rău, că morala ar începe abia odată cu responsabilitatea, iar responsabilitatea abia cu seriozitatea, care ar fi străină tinereții și ar fi tocmai opusul jocului. Conceptul de *datorie,* pe care atât de mulți filosofi îl pun în centrul eticii lor, presupune conceptul de scop. A asculta de poruncile datoriei nu înseamnă altceva decât a sta sub domnia scopurilor. Nu trebuie, oare, să fie adevărat ceea ce m-au învățat oameni atât de buni și de înțelepți: că sensul vieții trebuie să fie găsit în îndeplinirea datoriei noastre? Nu este ușor să se concilieze opoziția aparent atât de puternică a viziunilor și să se distingă în fiecare învățătură morală a datoriei ceea ce este înțelepciune și ceea ce este prejudecată.

Să ne amintim de cuvintele lui Schiller că jocul, ca adevărată vocație a omului, va primi semnificația lui cea mai profundă dacă va fi aplicat seriozității datoriei și destinului. Ce înseamnă aceasta? Schiller a fost acela care s-a ridicat împotriva învățăturii lui Kant, potrivit căreia, după cum se știe, moralitatea va fi găsită în principal acolo unde omul va acționa învingându-și înclinațiile. Căci pentru Kant o acțiune este morală doar atunci când ea izvorăște doar din observarea legii morale. Or, deoarece în omul real există întotdeauna înclinații care i se opun, acțiunea morală înseamnă luptă împotriva propriei înclinații, munca plină de osteneală. Schiller a avut pe deplin dreptate, căci această determinare a binelui se îndepărtează ca de la cer la pământ, de sensul pe care orice om simplu obișnuiește să îl lege de acest cuvânt. Nu *acel* om este numit cel mai bun care trebuie să se apere neîncetat de propriile sale înclinații, care este

tot timpul în luptă cu propriile dorințe, ci mai degrabă acela ale cărui inclinații sunt din capul locului prietenoase și binevoitoare, astfel încât el nu ajunge în nici un fel în conflict cu el însuși. Cel ce se luptă cu el însuși și învingătorul asupra lui însuși este poate tipul omului *mare,* dar nu al omului *bun.* O ființă a cărei voințe decurge din facultățile sale naturale fără cântărire, fără reflecție, fără ezitare o numim inocentă, iar inocența este întotdeauna starea celei mai mari desăvârșiri morale. Această inocență nu este nici pe departe un gen de neștiință, ci un gen de libertate. Ea este de nedespărțit de tinerețe. Cea mai adâncă înțelepciune stă în avertismentul biblic: „Până nu veți fi cum sunt copiii...!". Acolo unde nu este necesară o sforțare, acolo unde omul face din inimă, fără ezitare ceea ce este adecvat naturii sale, acolo el este tânăr oricâți ani ar număra. Acolo voința lui este un joc liber care îi produce bucurie în sine, fără privirea spre țeluri îndepărtate, fără considerarea datoriilor înalte. El acționează din plăcere de a face bine, el este în sine bun atâta timp cât este tânăr. Dar de îndată ce aceasta îl costă osteneală și sforțare inima lui va fi bătrână.

Cât de mult va mai dura, oare, până la a fi înlăturată marea prejudecată morală că seriozitatea și datoria aparțin în mod necesar conceptului de moralitate, până ce etica datoriei va fi învinsă de o etică naturală a binelui? În morala curentă elementul moral este deformat, slutit de bătrânețe, împovărat de reflecții, îngustat din toate părțile de porunci ce produc teamă, lipsit de naturalețe și prefăcut într-o chestiune serioasă prin care orice filistin își dă importanță. Dar adevărata virtute este senină, ea nu ia naștere prin presiunea poruncilor și scopurilor, ci izvorăște în mod liber din viață. Puritatea copilărească este mai frumoasă și mai desăvârșită decât renunțarea eroică. Jean Paul spunea: „Tot așa cum vulturul zboară mai sus decât cei mai înalți munți, iubirea adevărată zboară deasupra datoriei care poate fi cu greu îndeplinită". Dar iubirea și tinerețea sunt înfrățite, tot așa ca și iubirea și frumusețea.

Perfecțiunea etică poate fi astfel redusă la tinerețe. Dacă, potrivit lui Emerson, bătrânețea este singura boală adevărată, ea este deasemenea și sursa oricărui rău moral dacă, în reflecția filosofică, nu înțelegem prin bătrânețe nimic altceva decât subjugarea de către povara scopurilor. Din meditația asupra scopurilor acțiunii ia naștere răul în lumea morală. Pătrunderea aspirației spre scopuri în lume și prinderea în această plasă a scopurilor înseamnă pierderea inocenței, adevărata cădere în păcat. Este un spectacol de profund tragism felul în care prospețimea vieții tinerești este tot mai mult

afectată prin pătrunderea scopurilor, cum prin aceasta relația ei cu ambianța umană pierde tot mai mult caracteristica jocului, iar vina devine astfel posibilă. Eul copilăriei, care nu este mai întâi conștient de granița ce îl desparte de ambianță, este cu timpul încadrat de granițe, dincolo de care lumea îi stă în față în mod ostil. Nu cunosc vreun sentiment mai zguduitor decât recunoașterea „egoismului" general, a aspirației fără scrupule spre țel a omului matur, care obișnuiește să se trezească de îndată ce un suflet tânăr a parcurs anii săi de ucenicie. Cu cât cineva are aptitudini mai fericite, cu atât mai târziu cunoaște el această experiență, care înfrânează în contactul cu oamenii acțiunea instinctiv ludică și o preface într-o muncă anevoiasă, cu toate vicisitudinile și decepțiile ei. Cel care deține însă aptitudinea tinereții eterne, cel pe care anii nu îl pot face bătrân, acela rămâne capabil și de virtutea cea mai senină, cea mai înaltă, virtutea care dăruiește, care face binele râzând și își oferă darurile, în loc de a le prezenta drept datorie împlinită în fața conștiinței.

Etosului înalt, treptei celei mai înalte a vieții morale, îi aparține puterea și profunzimea simțirii. Și ele sunt mai mari în prospețimea tinereții; nepăsarea și blazarea sunt semne sigure ale bătrâneții sufletului. Într-adevăr vârsta tinereții este timpul celor mai profunde sentimente, timpul în care marile impresii acționează mai puternic asupra sufletului și fiecare ins devine poet. Faptul este adesea subestimat deoarece în această perioadă de timp sentimentele, în ciuda profunzimii lor, se schimbă și se pierd mai repede; cel care păstrează însă în anii mai târzii, anii în care sentimentele devin mai constante și mai durabile, puterea senzațiilor tinerești va resimți valoarea etică a vieții adâncită până la cea din urmă fericire. Și el va simți că atinge și aici sensul cel mai adânc al existenței numai dacă păstrează în ființa sa tinerețea.

Principiul potrivit căruia tinerețea este sensul autentic al existenței poate fi considerat din perspectiva unor puncte de vedere mai cuprinzătoare, aș fi tentat să spun metafizice. Oriunde am privi în lume vedem toate lucrurile în dezvoltare, adică într-un proces care parcurge unele după altele faze în mod caracteristic distincte. Ființele vii - plante și animale - dar și lucruri neînsuflețite - sisteme stelare și atomi - se dezvoltă și parcurg diferite stadii, care pot fi caracterizate drept faze ale tinereții și bătrâneții. O plantă crește și devine copac, copacul înflorește și poartă roade, din fruct ia naștere un nou copac care înflorește și poartă roade și se pune întrebarea: în ce constă sensul în acest ciclu? Grădinarul, care îngrijește copacul, va spune: sensul stă în fructe căci pentru ele îngrijesc eu copacul,

iar florile există doar în vederea fructelor. Acesta este însă doar un punct de vedere. Poetul, care nu este mai puțin competent, va căuta sensul mai de grabă în florile ce se dezvoltă bine mirositoare și strălucitoare. Iar cel ce găsește cel mai înalt sens al existenței în tinerețe va fi înclinat să dea dreptate poetului și să privească fructele ca și cum ele ar exista doar pentru ca din ele să crească noi copaci, care vor înflori apoi din nou și se vor împodobi cu noi frumusețe. Într-adevăr florile își au valoarea în ele însele, valoare care va fi împlinită și atunci când fructele vor cădea înainte de a se coace. Dar pentru filosof și fructele sunt scop în sine, și ele au frumusețea lor proprie, tinerețea lor proprie, iar în viața unei plante diferitele faze au în sine sens.

S-a negat adesea că ar putea fi găsit un sens într-un ciclu ca atare. El ar surveni abia prin aceea că dezvoltările succesive de la flori la fruct nu ar fi în realitate echivalente, că fructele fiecărei noi generații ar fi datorită legii dezvoltării mai frunoase și mai desăvârșite decât cele ale generației anterioare. Existența singulară a individului ar avea sens doar în măsura în care ea ar contribui la dezvoltarea mai înaltă a genului. Și filosofia istoriei a pus adesea la temelia ei acest gând, firește întotdeauna cu un insucces deplin. Nu pare să fi fost însă, oare, acesta și un gând al lui Nietzsche, nu a găsit, oare, și el sensul existenței umane în aceea că ea realizează ceva ce o depășește, că îl produce pe supraom, adică o ființă mai înaltă decât este omul însuși? Dacă va trebui să înțelegem astfel teoria lui, atunci ea ar conține o contradicție în raport cu punctul de vedere al lui Nietzsche prezentat mai sus și ar fi fost comisă în mod evident vechea greșeală de a deplasa sensul existenței din ea însăși în viitor. Nu am ajunge la un sens autentic, căci întrebarea s-ar ridica nemilos din nou și din nou. În ce ar consta, oare, sensul vieții supraomului? Nu ar trebui el oare căutat într-un supra-supraom și așa mai departe. Nu, este o neînțelegere gravă, chiar dacă frecventă a ideii dezvoltării, dacă sensul acesteia este căutat pur și simplu la capătul ei, în țelul ei. El trebuie să stea mai degrabă în însuși procesul dezvoltării, în ceea ce se întâmplă, în activitatea însăși; dezvoltarea nu conduce la un țel ultim, ci este ea însăși țel. Ajungem astfel din nou la principiul nostru.

La o privire superficială, în dezvoltarea ființelor vii prima perioadă a vieții, tinerețea în sens biologic, pare să fie, firește, doar pregătire pentru anii mai târzii, doar mijloc pentru scopurile acestora. Dar, fără îndoială, lucrurile se petrec aici ca și în alte cazuri asemănătoare: ceea ce a fost la început simplu scop devine

scop în sine în măsura în care i se descoperă valoarea proprie. Natura se complace în propriul ei joc și încearcă doar să-l prelungească, iar jocul se desfășoară acum pentru sine. Cuvântul devine astfel vers, vorbirea cântec, mersul dans, tinerețea în sens biologic tinerețe în sens filosofic. Și cu cât ne ridicăm mai sus în regnul animal, cu atât tinerețea se întinde asupra unei părți mai mari a vieții. Și pentru oameni este valabil în genere că băiatul devine cu atât mai târziu bărbat, iar fata femeie, cu cât treapta de dezvoltare a rasei este mai înaltă.

Întreaga noastră cultură ar trebui orientată spre o reîntinerire a omului, o reîntinerire într-un sens filosofic, ceea ce înseamnă că acțiunea noastră va fi tot mai mult eliberată de dominația scopurilor, că până și acțiunile cele mai necesare pentru păstrarea vieții vor deveni jocuri. La anumite ființe acest lucru se realizează prin aceea că tinerețea în sens pur biologic se extinde asupra întregii vieți, astfel încât ea devine o mare ascensiune care se încheie cu moartea, în timp ce declinul bătrâneții este înlăturat ca o configurație lipsită de sens, care frânează. Așa se petrec lucrurile la acele plante minunate care înfloresc doar o dată și apoi mor și la albine, la care masculii plătesc actul iubirii cu moartea. Poate că aceasta se poate realiza la om pe o cale mai directă în măsura în care un soare luminos al culturii risipește norii întunecați ai scopurilor, iar în om se dezvoltă pretutindeni la lumina zilei ludicul și tinerescul, care există pretutindeni ca aptitudine puternică.

Întreaga educație ar trebui să se îngrijească ca nimic copilăresc să nu se piardă în procesul maturizării omului, ca linia de despărțire dintre tinerețe și maturitate să se șteargă tot mai mult, astfel încât bărbatul să rămână până în anii târzii un băiat, iar femeia o fată, în ciuda maturității. Iar dacă am avea nevoie de o regulă a vieții, atunci aceasta ar fi: „Păstrează spiritul tinereții!". Căci el este sensul vieții.

Traducere de
Mircea FLONTA

Cuprins

Nota traducătorului / 5
Un autor pe nedrept uitat – studiu introductiv / 7
Trăire, cunoaştere, metafizică / 33
Cotitura filosofiei / 51
Viitorul filosofiei / 61
O nouă filosofie a experienţei / 81
Formă şi conţinut, o introducere în gândirea filosofică / 99
Semnificaţie şi verificare / 199
Şcoala de la Viena şi filosofia tradiţională / 231
ADDENDA – Despre sensul vieţii / 243

Printed and bound in Romania
by punct

- Trăire, cunoaștere, metafizică
- Cotitura filosofiei
- Viitorul filosofiei
- O nouă filosofie a experienței
- Formă și conținut, o introducere în gândirea filosofică
- Semnificație și verificare
- Școala de la Viena și filosofia tradițională
- Despre sensul vieții

Acest volum adună laolaltă câteva texte, traduse pentru prima dată în limba română, ale unui autor încă puțin cunoscut publicului românesc cu interes pentru filosofie. Volumul permite cunoașterea din surse primare a unei orientări influente în filosofia secolului XX, așa-numitul *empirism logic*, o orientare care s-a cristalizat în cadrul *Cercului de la Viena*, un grup de discuții creat și animat de Moritz Schlick.

cărtureşti
130 800 lei
FORMA ŞI CONŢINUT
2 000032 103005

ISBN 973-86181-0-X